第三辑

国外藏学研究译文集



西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第三辑

西藏人民出版社

责任编辑　冯 良
装帧设计　强 桑

国外藏学研究译文集

第三辑

西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷

开本：787×1092开　印张：12.25　字数：238,400
1987年6月第1版　　1987年7月西藏第1次印刷
印数：000,001—3,000
ISBN7—223—00073—2　/Z·2
书号：17170·30　　定价：2.10 元

目 录

敦煌藏文写本综述

〔法〕石泰安 著　耿升 译

我们首先对这次学术讨论会的所有参加者，尤其向敦煌文物研究所的中国同事们表示欢迎。

我们还应对辛格——波利尼亚克基金会在资金和物资上资助这次讨论会表示衷心的感谢，尤其是对该基金会会长——法国科学院院士沃尔夫教授及副会长波利尼亚克亲王殿下对现在正从事研究的敦煌文献表现出的理解和关心表示感谢。

敦煌这一遗址的重要性是人所共知的。这首先是由于那里有大量石窟，它们可以使人实地研究绘画、彩塑、宗教和社会制度；但同时也是由于在这些石窟之一中收藏有大量十一世纪初叶之前的汉文和藏文等写本。

众所周知，敦煌和沙州地区是中国通往中亚和伊朗的重要交通枢纽之一。当时中国中原地区与其它强大邦君都保持着联系，不仅包括吐蕃和突厥回鹘地区，而且也与操印欧语言的和属于印度宗教文化的诸绿洲保持着交往。所以，我们的研究并不仅限于敦煌的石窟和写本，而且还必须扩大到中亚诸绿洲（新疆、中国和俄国突厥斯坦），尤其是于阗、吐鲁番和龟兹的大量发掘物（包括写本）。

本人于此仅准备讲一下敦煌藏文文书。为了避免可能引

起的各种混乱，必须向我们的中国同事们作一番说明。在中华人民共和国之外，学者们都习惯于讲“西藏”和“西藏学”。“西藏”一名现在仅指西藏自治区，而“西藏学”却包括整个藏族（无论他们居住在哪里，尤其是青海、现今属于四川的西康藏族人）的全部文明知识（历史、语言、宗教和社会等）。所以西藏学包括了有关藏族人（也就是人民中国的一个少数民族）的一切方面。对于敦煌文书中的古代西藏来说，我们指的是同代（唐与宋）汉籍中所说的“吐蕃”。

敦煌藏文写本的发现对于我们了解古代吐蕃（约为公元1000年之前）具有决定性意义。在此之前，我们所掌握的唯一真实和同时代的文献是某些碑文石刻、汉文编年史和其它史料。但这些文献由于其本身的性质首先都是有关政治和军事史的，对西藏文明的所有方面仅提供了一些片断性和贫乏的资料。为了对此有所理解，尤其是对于宗教问题，我们只能相信晚期学者或文人的著作，而他们又都是教徒。因此我们对于它们的可靠性抱有怀疑，对于这些资料之间的歧异和矛盾难以作出定夺。

敦煌写本文献最终可以使我们根据文书而作出判断。它几乎囊括了吐蕃古代文明的所有领域。在历史方面，我们掌握有一份具有史诗特点的吐蕃王统世系牒，内有一些有关先祖的传说，其最终成书时间应断代为公元800年左右。我们还掌握有敦煌吐蕃纪年，这是一种档案，其中把重要事件都根据汉人的模式而逐年干巴巴地记载在案（640—763年）。于此之中还应补充有关吐蕃望族、文字和论著的其它残卷。在社会方面，我们掌握有法律和典章文书、书信、买卖文契、寺籍等。最后，这批写本中有很大一部分涉及到了宗

教，首先是佛教，但也包括苯教信轨和神话故事。除了印度佛教之外，当时就已有很大一部分关于密教的文书，而且还发现了一批译自汉文的疑伪经。最后，同样也存在着汉文文学和伦理学的文献。我们还应补充以占卜文书、印度史诗《罗摩衍那》和有关语言学的珍贵文献（两种语言的辞书、汉语、突厥语和未知语言等外来语的对音）。

斯坦因（伦敦印度事务部图书馆）和伯希和（巴黎国立图书馆）的两大特藏很早之前就可以让人使用了，因为瓦累·普散(伦敦)和拉露（巴黎）已编出了详细目录。日本东洋文库已对斯坦因敦煌藏文特藏作了一次比较详细的精辟分析，《斯坦因蒐集的藏语文献解题目录》，已出六册，(1977—1982年，第1—600号写本）。

在伯希和特藏中，于所有领域内都最有意义的写本现在都比较容易得到了，因为已由麦克唐纳夫人（斯巴尼安）和今枝由郎影印刊布了一批（《巴黎国立图书馆所藏敦煌藏文文献选》，巴黎1978年第1卷，1979年第2卷）。

西方、中国和日本的许多学者都对敦煌藏文写本作了大量研究，这些著作促进彻底更新和明确了我们的古代吐蕃知识。但尚有许多工作要作，尚存在有大量问题。大部分敦煌藏文写本均未标注时间（唯有敦煌吐蕃纪年除外）。有时文中存在有一种干支纪年，经过与碑刻和汉文文献的比较便可以从其背景来确定一个近似的时间。但西藏学家与汉学家不同，他们尚没有掌握以客观特点（如纸张、缀字法和文字特点）为基础的各种文献的一种即使是相对的年代。

无论它们是多么绝无仅有和特殊，但在古老写本与晚期传说之间并没有鸿沟。藏经洞的封闭（约为公元1035年左

右）与诸如米拉日巴那样的大法师的出现和吐蕃西部频繁的文化和政治活动（阿底峡和仁钦赞布，他们是在佛教徒赞普神喇嘛益西俄带和强秋俄带的庇护下行事的）相吻合的。传统从未中断过，尽管对口头与笔头的传播作了不可避免的篡改和歪曲，晚期的作者们仍保留了一定数量的已在敦煌写本中出现的内容。

这些作者中有一些转抄了古碑铭文献，这样一来就可以填补现在碑铭中一些不堪卒读的阙文。我们还可以发现某些文人，尤其是巴俄祖拉陈瓦（于1545—1565年间写作）逐字逐句地引用了某些敦煌写本的片断，并且还保留了它们在缀字、句法和文笔方面的特点。

这一现象导致了一种重要的发现。由于这样一位作者不可能得到敦煌写本，他可能在吐蕃本土上找到了所引文献。顺便说明一下，这就可以使人希望将来有一天会在敦煌之外的地区，在西藏本地发现古写本。但它尤其可以使人提出一个问题。部分敦煌写本文献明显是在当地写成的，即写于它们所反映其生活和挂念的那些地方。某些写本（岱噶愿文，即Pt·16和I·O·370·5号）被认为“明显是出于当地”和“是边陲拓殖制度的产物”（黎吉生：《自天而降的达磨》，载河林与斯库特主编的《佛教思想和亚洲文明》，1977年版，第223页）。但在许多其它情况下，敦煌写本应被视作是于中藏写成并收藏的文书的抄件或副本。

因此，晚期作者们引证的古文献常常可以通过古文书而得到验证。但在某些情况下，这些古文献中的任何一种都无法核对晚期著作。巴俄祖拉陈瓦的史著《贤者喜宴》中的墀松德赞的敕令即属此例，其中存在有许多异文。此外，由于

该作者表现的非常诚实可靠，许多著名史学家都生搬硬套地将之当作真实文献（尤其是黎吉生，见《西藏的第一部教法史》，载《西藏学报》第5卷，第12期，1980年）。但我们却不时零星地发现了这位十六世纪的作者在词汇或文笔方面的变化（有意的或无意的）。虽然说必须采取谨慎态度，但一般来说，晚期作者们仍是值得信赖的。

在另一部文献（它声称可追溯到九世纪初叶，但肯定在晚期作过修订）《拔协》中，则是古代汉文史料可以验证其真实性（如在由吐蕃赞普派往天朝的一位使节的问题上，他曾在四川受到一名禅宗大师的接待）。

因此，敦煌写本并不是孤立的，传说从未中断过。晚期的传说之一从未被西藏学家们接受过，他们一概将之归咎于佛教徒们极端虔诚的心理。据这一传说认为，佛教早已经由第一位大赞普松赞干布（薨逝于公元649—650年）传入吐蕃。但是，无论这种传说真假与否，它确实在公元800年左右已由一批碑刻、巴俄祖拉陈瓦所记载的王诰和某些敦煌写本得以证实。在敦煌吐蕃纪年中则对此毫无记载，但这种观察问题的方式在虔诚的佛教徒赞普们时代（约为公元780—840年）则广为流传，甚至在有关这些赞普之前的事件问题上对《吐蕃王统世系牒》的写作施加了影响。

至少有一卷敦煌写本中同样也证实了其它的晚期传说。这就是对于吐蕃赞普第一位先祖起源的各种猜测。晚期作者们之间的分歧应追溯到一卷敦煌写本Pt·1038号，其中已经并列了五种不同的说法。令人遗憾的是我们不知道这卷敦煌写本的具体时间（九或十世纪）。

一般来说，敦煌写本的断代都提出了一个问题。在最早

欢欣若狂的气氛中，大家可能希望会接触到吐蕃初期的事。但直到目前为止，这种希望终于落空了。除了敦煌吐蕃纪事似乎是转引档案文献之外，我们可以断代的最古老的写本应追溯到八世纪末和九世纪初。麦克唐纳夫人想对Pt·1047号占卜文书写本断代（或至少是第一部分），她认为该写本是松赞干布时代的，因为其中非常生动地描述了该赞普一位大相的丰功伟绩（《敦煌吐蕃历史文书考释》，载《拉露纪念文集》，巴黎1971年版，第291页）。但这一断代仍令人置疑，难以形成定论。

我们于此必须提醒大家注意。汉学家们有时认为敦煌藏文写本完全是属于吐蕃占领该地区时代的（781—848年）。事实绝非如此。甚至在汉人重新收复该地区（除了陷落于回鹘人手中的部分领土之外）之后，吐蕃人和其他非汉族居民继续生活在那里。现已证实，一直到公元1000年左右，那里的藏语一直作为一种通用语言，尤其是作为与于阗国王通信的语言使用（乌瑞先生已发现了十世纪时的十八卷写本，见《吐蕃统治结束之后甘州诸邦和于阗宫廷中使用藏语的情况》，载《亚细亚学报》，1981年，第81—90页以及有关《于阗授记》的情况）。

现在于敦煌藏文写本中又有某些新发现。

一，禅

我们很早就知道了有关汉族禅宗在由墀松德赞赞普于公元八世纪末组织的中印僧侣大辩论期间传入吐蕃的档案。最早的研究成果归于戴密微（《吐蕃僧诤记》，巴黎1952年版）和拉露（《有关汉族禅宗发展的藏文文书》，载1938年

《亚细亚学报》；《菩萨法王建》，载《亚细亚学报》1961年）发表的。但它们的译文都需要重新审核。

特别是日本学者们在分析有关禅的敦煌藏文和汉文写本中澄清了许多问题。我们在戴密微先生的两篇文章中可以发现这方面的书目（其一载《通报》第56卷，1970年，第29—44页；其二载《敦煌学论文集》第1卷，日内瓦——巴黎1979年版，第1—16页；由纪尧姆·玛拉和木村隆德所作的增补，见《敦煌学论文集》第2卷，日内瓦——巴黎1981年版，第321—327页）。我们还应从中增补木村隆德的《摩诃衍之后古代吐蕃的禅宗》，载《亚细亚学报》，1981年，第1—2期，第183—192页；山口瑞凤的《敦煌藏文禅宗写本研究》，载《亚细亚学报》，1981年，第1—2期，第287—295页；《敦煌佛典和禅》，筱原久雄和田中良昭本，1980年东京版；田中良昭的《敦煌禅宗文献的研究》，1983年东京版。

我们于此仅讲一下有关吐蕃的某些新发现。吐蕃赞普及其阁僚们无疑大部分都不懂汉语，他们通过藏译文而清楚地获知了这一切。事实上似乎并不是只举行过一次僧诤会，而是持续了一个阶段的争论，禅宗的传播一直持续到九世纪初叶。这一活动引起了吐蕃与密宗的接触，无疑促进了吐蕃古旧派大圆满派的形成。

吐蕃人通过译文不仅获悉了自菩提达摩以来禅宗世传的正统传说（见《楞伽师资记》），而且还得到了许多不大著名的禅宗法师们的“语录”。他们特别是了解以无住（BU——ču，714—774年）及其师无相（684—762年）为代表的四川宗。无相是一名新罗僧，出生于金氏家族，他可以被

考证为《拔协》（晚期著作）中的金和尚，曾于750—760年间接见年轻的吐蕃赞普墀松德赞的一名使节（见山口瑞凤文）。

二，疑伪经

大量疑伪经的藏译文（有时同一经文有多种写本）的存在也证明了典型的汉族佛教在吐蕃所占的重要位置。敦煌写本中同样也存在着这些疑伪经的汉文写本，甚至有时还有粟特文和回鹘文译本。

小留宏允曾列了一张主要是属于禅宗的疑伪经统计表。除了禅宗教理之外，这些伪经为吐蕃人带来了另一种典型的汉族佛教内容，即“忏悔”行为，我们在《大佛顶经》（《大正新修大藏经》第945号，705年左右的伪经）和《大通方广经》（《大正新修大藏经》第2871号，敦煌写本）中都可以见到。

包括有典型汉族观念的其它伪经已由笔者本人作了研究（1980—1981年的《法兰西学院年鉴》和《古代吐蕃资料汇编》〈一〉，载《法兰西远东学院通报》第72卷）。其中有许多是赞扬“孝顺”观念的伪经，尤其是《佛说天地八阳经》，其中抨击了民间宗教或无名宗教的许多方面（有关“阴”和“阳”的诡辩、占卜、使用巫医、婚丧仪轨等）。我们在一些地道的藏文文献中也发现了这些内容，如由和尚们传播的道德和智慧格言等。麦克唐纳夫人分析了这些文献中的许多种（上引《敦煌吐蕃历史文书考释》），由于她没有掌握汉文文献，所以认为是发现了吐蕃非常古老的宗教和习俗的特点。我们在今枝由郎的《生死轮回史》（1981年巴

黎版）中又发现了这种观察问题的方式（我认为是错误的）的影响。今枝由郎译注了一篇藏文文献，其中使一些普通的佛教观念与对须大拏本生事（《庄严宝树经》）和《陀罗尼经》的摘要并列存在。

三，其他汉文文书（儒教）

今枝由郎考证出了一篇汉文史籍《战国策》的藏译文（pt·1291号，载《匈牙利东方学报》第34卷，第1—3期，1980年），他提请大家注意吐蕃人曾于公元730年向唐朝宫廷索求经典著作。我们确实在敦煌写本中发现了《周易》《易经》、《礼记》、《论语》等汉文经典的引文。颇有意义的是这些著作的摘录载一汇编文集中（pt·992号），与一些佛教格言和《孔子项托相问书》（自从苏远鸣自1954年于《亚细亚学报》撰文以来就为人们熟识了）同时存在。

但这一类中最长和最有意义的文书则是《书经》的译文或改写文（pt·986号），已由伯希和和拉露（见其《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》）考证出来了，因为文书的题跋中写有“《尚书》卷6写讫”等文字。今枝由郎宣布将作一个译注本并准备在即将出版的《讲座敦煌》之一卷中讨论其辞汇问题。笔者本人所作的部分分析（石泰安：《古代吐蕃资料汇编》〈一〉）得到了两点重要发现。《书经》藏译文中的一句话曾被拉萨唐蕃会盟碑（821—822年）的作者们镌刻在石碑的一侧，由于各种原因而没有在汉文碑中出现相对应的句子，因为其中指出“唐朝与蛮貊诸国迥异”。唐朝皇帝与吐蕃赞普一样具有行使政权的智慧和艺术。此外，在这一会盟碑中使用了六十甲子纪年（石象

在当代的其它藏文文书中使用十二地支纪年），而且似乎也是首次使用。但是，这种纪年法也出现在《尚书》的藏译文中，所以它可能晚于821年。

另一篇更为古老和完全是用藏文写成的（八世纪末或九世纪初）的碑文是为墀松德赞赞普记功的，其中也包括许多我们在《书经》藏译文中发现的句子（某些句子同时出现在这两种文献和拉萨会盟碑中）。在完全是用藏文写成的碑刻和汉文经典的藏译文中，藏文方言辞汇完全相同。双方的主要观念都相同，如王权、伦理、习俗、文明和蛮夷地区的对立等观念。这里又提出了一个微妙的问题：双方的观念仅仅是相同或相似还是互相借鉴的呢？

四，两部辞书

我们很早以来就得知，可能是在814年，吐蕃赞普诏令一劳永逸地确定用于翻译佛经的辞汇。其结果是产生了一部梵文——藏文辞典或辞汇集《翻译名义大集》。因此，它是用以翻译印度文献的，赞普的敕令说明过去曾使用过其它术语。

另一部辞书是由日本学者们发现的，他们研究了禅宗汉文佛经的译文（见石泰安《古代吐蕃资料汇编》<一>中的书目和分析）。他们称这部辞书为《古辞书》，以与被他们称作《新辞典》的《翻译名义大集》相区别。我更为喜欢分别称之为《汉文辞书》和《印度文辞书》，因为二者可能都曾在814年前后使用过。最新的事实是发现“汉文的”或“古旧的”辞汇并不仅限于禅宗经文。在根据汉文本翻译的所有经文中，一般都要使用它（有时略有讹变），如《八阳经》

那样的伪经和《尚书》那样的经典。最为引人注意的是，除了真正的佛教术语（其中的辞汇是由新词，即新创的表达方式）之外，为了表达非佛教的和其它领域中的概念，这一“汉文辞书”与我们在完全是用藏文写成的著作中发现的藏语方言相似。它们如此相似，以至于在缺乏明显标志（如《尚书》中的汉文专用名词或某种尊号）前，根本无法区别一部完全用藏文写成的文书或一种译文、改写本、模拟文或仅仅是受汉文文献影响的著作。

对《汉文辞书》或《古老辞书》中辞汇的研究又导致了另一种新发现。在该辞汇汇编中，汉文的“圣”字被译作了藏文的 'phrul (-gyi)。在“印度辞书”或“新辞书”的汇编中，又译作了 'phag-pa。

这样一来，我们就可以看到吐蕃佛教徒赞普的尊号'phrul-gyi lha bcan-po就相当于这些赞普们在汉文写本中所享有的“圣神赞普”之尊号。汉族皇帝也使用“圣神”这一尊号。据笔者认为，吐蕃人借鉴了这一尊号并且还追溯既往地将之运用到该王朝的第一位赞普松赞干布及其神话先祖鹘提勃悉野身上（见石泰安：《圣神赞普名号考》，载1981年的《亚细亚学报》）。

五，授记以及王权和佛教的衰败

今枝由郎研究了《文殊师利根本仪轨》（印度事务部图书馆IO·380·1号敦煌写本）的一残卷，它是关于向忻都公们授记的（载《敦煌学论文集》第2卷，日内瓦1981年版）。其题跋可以使人将之断代为公元800年左右（也可能稍早或稍晚一些时间）。某一位其名由*'Ca或*'ca（事实上

肯定应为ᵃpa）开始的国王注定要在雪山之中享有巨大的权力。虽然把该国王置于了印度，但似乎是保留了暗示墀松德赞的内容。

桑木丹·噶尔美也于同时发现了一密教残卷（pt·840号），其中把同一位赞普墀松德赞考证成了一位ᵃ'ca氏国王，起源于神和菩萨世系（载《为石泰安先生祝寿的密教和道教研究文集》，1981年布鲁塞尔版）。正如稍晚一些时候的神喇嘛益西俄岱僧侣赞普于十一世纪初所作的那样，其中抨击了密教的弊端，但同时又肯定佛教（密教无疑除外）从儿子达摩王子开始到孙子微松时代一直很繁荣。我们认为应该这样翻译其中的第六行，但噶尔美却理解作："从神子达磨到微松及其后裔"。这一译文导致作者把该文献断代为九世纪末或十世纪初。本人难以苟同。

作者强调指出，该文献与把抑佛和灭佛归咎于朗达磨的传说是互相矛盾的。他没有注意，在敦煌对乌东丹（即达磨）和微松诸赞普而写的原文，其中提到了为这些赞普们举行密教仪轨（pt·134和230号）。晚期的传说（甚至包括《唐书》在内）都指出，达磨赞普开始时优待佛教，只是后来才灭佛（汉人认为这位末代赞普很残酷、贪酒和恋色）。陈祚龙先生也强调指出，达磨赞普保留了佛教徒大相尚乞心儿的职务，但却出现过动乱（陈祚龙：《悟真的生平和著作》，巴黎1966年版，第23页）。这些动乱也由讲密教的一卷敦煌写本（印度事务部图书馆所藏斯坦因敦煌藏文写本第752号）所证实。我在法兰西学院任教时把最后课程用于了研究这些问题，今后仍需要继续进行。已经有人指出，归咎于达磨的抑佛与唐朝的一次著名的公开毁佛几乎发生于同一

时代（会昌年间，842—846年。见高桥盛考：《〈贤愚经〉考》，载《东方学》，1963年，第54页）。

在这一问题和把授记运用到政治目的的作法上，我们还应联想到《于阗授记》（藏文和汉文译本，发现自敦煌写本），其中把佛教像法衰微这一常见内容与经文授记（如《月亮盆经》）联系起来了。所有这一切都被用作于阗和吐蕃形势的背景。在敦煌写本的汉译文中，作者法成保留了国之“大德”的尊号，但却删去了“大蕃”之邦名，这就会促使我们认为该文是在吐蕃于848年撤离沙州（848年）之后被重新改写过。其藏译文的时代被断为公元890年之后不久或920年（埃默瑞克：《有关于阗的藏文文献》，牛津1967年版，第76页），但作为这些时间基础的计算是不大可靠的。它无论如何似乎也是晚于汉文本的。其中某些表达方式和专用名词均系自汉文翻译或改写而来。

另一种导致含糊不清的政治形势的授记载于一卷重要经文的末尾。它已由麦克唐纳夫人翻译和考释（见上引《敦煌吐蕃历史文书考释》第358—366页，印度事务部图书馆所藏斯坦因敦煌藏文写本第733、734和735号），她大大地改进了释读和译文。该文献是以一个与吐蕃王朝历史时代形成之前的神话赞普之一有关的传奇故事开始的，描述了一个吉祥的和不吉祥时代周期。这一衰败时代的最后一个时期的灾难经过三百年之后便导致了与汉地和突厥默啜人的战争，接着是突厥人的统治，这一切均以传奇和神秘的形式出现。

麦克唐纳夫人把该文书看作是有关吐蕃古老巫教的重要文献，她似乎将该写本的时间断作八世纪末或九世纪初（上引文第364—365页）。无论该文献的主要部分如何，最末尾

的授记似乎可以使人认为当时已对有关北方土著人的汉文记载有所了解，而且似乎还反映了九世纪时的政治形势（见石泰安于《法兰西学院年鉴》中发表的文章，1978年第553页，1979—1980年第622页）。

（本文是作者作为1983年2月21—23日举行的中法学者敦煌壁画和遗书讨论会的名誉主席所作的欢迎辞和学术报告。载巴黎1984年出版的这次讨论会的论文集《敦煌壁画和写本》一书。）

《敦煌吐蕃文献选》第二辑序言及注记

〔法〕今枝由郎　麦克唐纳夫人 著　耿 升 译

本书所收入的文书都是根据拉露（La Lou）女士所编写的目录（《国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》，第1辑<1—849号>，1939年巴黎版；第2辑<850—1282号>，1950年巴黎版；第3辑<1283—2216号>，1961年巴黎版）的先后顺序而整理的。因此，在阅读本藏文卷子选辑时，有关对写本的具体分析和注记请参阅该目录。我们在简析中又指出了这批卷子的分类情况。本选辑中对某些文书的介绍与拉露《目录》并不完全一致，我们于本书的附注中介绍了其中修改的情况，并且具体指出了文书本身的编号。

每卷写本的叶数都是从1往下接着编的，即使是有的卷子原来没有编叶码或文书开始部分已残缺，也用a和b等字母分别表示每叶的正面和反面。对于文书内部的残缺处，我们只标注“残缺”等字样，并紧接着继续编叶，并在残缺以前的一叶处以星标符号作记。

对于那些订成册子的写本，我们也是按照叶数而编号的，如1a—1b，2a—2b等等。

对于折叶的卷子，我们也是从第1叶正面开始一直往下编，与对各叶编码时所遵循的原则完全一样，其背面的叶码

与正面最后一叶相接，并且注明是背面。

对于成卷的写本，由正面的第一叶开始一直到背面连续往下编。

在左部边缘的罗马数字一般都是指拉露女士对文书的分析。这种分析没有区别同一篇文书的各个段落和各篇不同的文书。我们有时候也对这些划分法作了修改，并且大体保持了使用罗马数字中模棱两可和含糊不清的地方。

由今枝由郎、斯巴尼安（Ariane Spanien）、魏普贤（Hélène vetch)和允丹嘉错（Yon-Tan Rgya-Mcho）等人所写的注记都用作者名字的起首字母所表示。

前两辑所复制发表的敦煌藏文写本目录

第1辑：

伯希和敦煌藏文写本：1、15、16（补充以印度事务部图书馆藏卷751号）、22、37、39、40、41、42、44、55、76、85、100、103、113（背面V、VI，VII）、116（I—IX）、121、126、127（回鹘文卷子除外）、129、130、131、132、134、175、219、220、230、239、351、448、454(背面）、504、505、506、512、572、610、611、613、640、813、814、845、849、911、958、959、960、962、967、977、983（补充以印度事务部图书馆藏卷第737号）、986、990。

第2辑[1]**：**

伯希和敦煌藏文写本：997、998、999、1001、1003、

[1]第2辑中所复制发表的卷子目录可能会有所变化，因而就导致了对下文《内容简析》的修订。

1038、1039、1040、1043、1044、1045、1046(Ⅱ)、1047、1051（正面）、1055、1057、1060、1067、10682、1071、1072、1073、1075、1077、1078、1078_2、1079、1080、1081、1082、1083、1084、1085、1086、1087、1091、1092、1094、1095、1096、1097、1098、1101、1104、1106、1111、1113、1115、1118、1123、1124、1125、1129、1130、1131、1132、1134、1136、1142、1184、1185、1118（背面）、1189、1194、1199、1200、1201、1202、1203、1205、1211、1212、1217、1288、1239、1240（Ⅱ—Ⅴ）、1241、1246、1248（正面）、1253、1256、1257、1258、1262、1263、1283、1284（Ⅰ、Ⅱ）、1286、1287（补充以印度事务部图书馆第Ch、XⅤⅡ·2号写本）、1288（补充以印度事务部图书馆750号和大英博物馆Or·8212）、（1871号写本）、1289、1290、1291、1292、1297、1552(背面)、2099、2111、2123、2124、2125、2127、2204（b·c·）2205、2218（补充以印度事务部图书馆Ch·73，XⅤ号写本第12段残片）2220。

复制写本内容简析

艺术：

——图片：37、55、239、2123

史地：

16（补充以印度事务部图书馆藏卷751号）、100、130、131、132、134、175、230、849、960、1038、1060、1091、1123、1188、1286、1287（补充以印度事务部图书馆藏卷Ch·XⅤⅡ·2号）、1288（补充以印度事务部图书馆藏卷750

号和大英博物馆藏卷Or.8212（187）号1290+1067、1283 §Ⅱ、1552、2111。

语言：

梵文转写词及藏译文：845、849。

用汉藏两种文字所写的文献：85。

包括译自汉文的文献：127。

用藏文音标记音的汉文文献：1262。

汉——藏词汇资料：1257、1263。

汉语藏文转写文献：1、448、1228、1239、1240、1253、1256、1258。

藏文转写回鹘文文献：1292。

用尚未能考定的外来语所写的文献：1241、1246、1248。

文学：

受印度影响的文学：983（补充以印度事务部图书馆藏卷737号）、

受汉人所影响的文学：986、1291。

宗教：

1、佛教：1、15、22、37、39、40、41、42、44、55、103、129、454、504、505、506、512、572、610、611、613、814、911、958、959、962、967、977。

——禅：116、121§1、813。

——感化启发性著作：37 §Ⅳ、Ⅴ·Ⅵ、126 §1、219、

220、239、640、1284 §Ⅰ。

——祈祷文和赞文：1 §I—VI、16、130、131、132、134、175、230、1123。

2、非佛教文献：126 §Ⅰ、1038、1039、1040、1060、1068、1134、1136、1194、1289。

3、星相学、历法著作：39、76、127 §Ⅱ、454。

4、占卜术文书：55、127 §I、351、1043、1045、1046 §Ⅱ、1047、1051、1055。

医学：

127 §V、1044、1057。

社会：

——行政管理：1079、1081、1082、1083、1124、1188、2111、2218（补充以印度事务部图书馆Ch·73·XV号卷子，第12残片）。

——贸易、经济、帐目：997、998、999、1001、1003、1111、1113、1115、1118、1203、1217、1297、2124、2125。

——法律（诉讼、请状、契约）：1071、1072、1073、1075、1077、1078、1078、1080、1084、1085、1086、1087、1092、1094、1095、1096、1097、1098、1101、1104、1106、1125、1129、1184、1185、1199、1200、1201、2127、2204。

——书信：1130、1131、1132、1189、1202、1205、

1211、1212、1284 §I、1552、2111、2123、

——官职：1142。

第一辑注记

补遗和校勘

伯希和敦煌藏文写本37§I

这是一篇叫作《调伏三毒》的文书及同一卷文书的其它抄本：印度事务部图书馆藏卷420、421—1号（完整的抄本）和720号（残卷）。笔者在1979年巴黎出版的《敦煌学论文集》第71—76页中发表了《敦煌藏文写本中的唵吗呢叭咪吽六字真言简释》一文，文中分析了这批卷子。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本116、121、813和814号

近几年来，出现了许多有关这批写本以及其它一些有关禅宗传入吐蕃和吐蕃宗教会议的论著，大部分都出自日本研究者们之手。有关这批著作的综合情况，我们可以参阅戴密微（Paul Demiéville）所作的《从敦煌写本看禅宗入蕃史——日本近作简析》，载1979年巴黎出版的《敦煌学论文集》第1—16页。

伯希和敦煌藏文写本219和220号

对于这些写本以及对其它7卷包括有《生死轮回史》的文书，见伯希和敦煌藏文写本第218、366、367号，印度事务部图书馆所藏斯坦因敦煌写本99、151、345号和一件没有编号

的残卷(见第69卷，第17页)的研究就是高等实验研究学院第4系一篇学位论文的内容，它即将公诸于世。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第448号

该写本的前六行已由西蒙(Walter Simon)复原为汉文，见1958年《东方和非洲研究学院通报》第21卷中的《藏译汉文文献释读》一文第340页。这篇文书以及其它一些同类写本，特别是伯希和敦煌藏文写本第1228、1239、1253和1258号都影印发表于第2卷中了，它是森安孝夫一篇三级学位论文的内容。该论文是在高等研究实验学院社会科学系由利加洛夫（A·Rygaloff）的指导所提出的，即将发表。

伯希和敦煌藏文写本第572号

原来在编排这卷写本叶码的时候，出现了裱贴错误，其固有的顺序应该如下：1a、1b—5a、5b—4a、4b—3a、3b—2a、2b。阅读这卷写本的顺序与对大多数按欧洲方式装订起来的写本的读法有所不同。如果我们以伯希和敦煌藏文写本第37号为例的话，那就是说在看写本时应该从左页第1行起首处开始阅读，接着再读同一页的第2行，一直这样读到最后一行，最后再从右页第1行的开始部分往下读。

相反，本卷写本则应以另外的方式阅读：在读完左侧叶第1行（如1b）后，再继续读右侧页第1行（如5a），读完左侧页第2行之后，再继续读右侧页第2行，就这样按照两行

一组而一直读完。

因此，本写文是一篇连续性的文书，只有首（1a）末（2b）两行例外，因为分别位于左右侧的这两行文字都残缺了。该卷文书相当於《妙法莲华经》第24卷中的一段，见北京版本的大藏经，第781号，第30卷，第78—79页。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第990号

参阅《汉藏边界古部族》注[66]，其中引用Ha-shang rgyal-po and Ug-tad a dialogue一文，载《孟加拉亚洲学会杂志》第60卷，1891年，第37—46页，伯希和敦煌藏文写本第992号 §XI（22a—32b页）。有关这一文书的研究论著正在准备过程中，即将发表。

A·斯巴尼安

第 2 辑注记

伯希和敦煌藏文写本第999号

这篇文书已由M·拉露小姐发表在《有关法施的敦煌文书》一文中了，载《印度史季刊》，1940年第16卷，第292—298页。有关与本文书中所盖的印章属於同一类的另一印章的影印图版，见A·斯坦因：《古代于阗考》第219页。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第1038号

参阅A·麦克唐纳于《拉露纪念文集》第215—219页的解释。

伯希和敦煌藏文写本第1040号

这一卷子共有137行，据我所知，它从未被人全文翻译和详细研究过。这卷写本的结尾部分已残缺了。如果说开始那一段起始符号之前的两行是已残缺的那篇文书的末尾，我认为那是可能的。下面一篇文书的开始部分在两厘米的一片空白之后，又有另一个段落起始符号和一个标题：རྒྱལ་བྱིན་ཀྱི་རབས。我们现在尚不能肯定是否应将此标题译作《甲金世系》，事实上，此名仅仅在第1行中出现过（第115个字），但允丹嘉错却提议将Rgyal-byin看作是一个叫作Rgyal-no-ne，即意为："玩魔术和特别奇怪的变戏法的人"（第1卷，第23—26页），这就是该故事中的主要内容之一。这一假设的最大功绩就在于全文显得连贯了，但问题尚未完全解决，问题的症结仍然在对"甲金"的解释上，即有人把它看作是两个术语，即རྒྱལ的བྱིན(王的加持)，也有人把它看作是一个专用名词，还有人认为它是指一种魔鬼的名称。在一些相似的著作中都曾出现过这三重意义：བྱིན་有时候（但并非始终如一）要与"རྒྱལ"共同使用，系指吐蕃赞普们所拥有的超人的神仙本领（参阅《拉露纪念文集》第335—340页）；此名有时也与动植物界有联系（《西藏东北部的古代民间文学》第6篇文献第9页为我们提供了一些与伯希和敦煌藏文写本第1040号第28—29行、第120—122行相类似的资料）。另外，在伯希和敦煌写本第1055号第91行中，རྒྱལ་བྱིན་又是指一种半神半魔的生灵，同时他们被说成是地仙神了。所以在《西藏东北部的古代民间文学》第6篇，第119页第2行中，又把他们说成是吉祥魔。还有另外一重障碍，也由允丹嘉错

所解决。唐拉·邦莫塘是1040号写本里的中心人物，人们把他称为杰岱且保和翁木合埃莫的儿子（见第4行）。然而，写本中却是指一位姑娘，而且所介绍的正是她连续三次的婚事，每次婚事都以其丈夫的死亡而告结束，其原因完全是由於[illegible]所干涉的结果。

尽管该文书晦涩难懂，但它却具有重大意义，这既是因为它把由婚姻关系而引起的义务同殡葬仪礼的组织相互联系起来了，同时又是由於它可以使我们理解吐蕃王权的政治——宗教作用。人们一般都把吐蕃王权时代追述到遥远的神话般的过去，即神和人尚未分开的时代。另外，我们准备摘要发表此文书的译文。

A·斯巴尼安和允丹嘉错

伯希和敦煌藏文写本第1043号

我们正在准备研究这一写本以及伯希和敦煌藏文写本第1051号和1055号的论著。

A·斯巴尼安和允丹嘉错

伯希和敦煌藏文写本第1045号

请参阅巴科(J·Bacot)：《闪电的吉凶预兆》，藏文文献翻译和发表在《亚细亚学报》第2套，第1卷，1913年第445—449页；劳佛尔（B·Laufer)：《吐蕃鸟类占卜术》，载《通报》，1914年第1 110页。

伯希和敦煌藏文写本1047号

参阅《拉露纪念文集》第272—297页。

伯希和敦煌藏文写本第1651号

参阅《拉露文集》第295—297页。

伯希和敦煌藏文写本第1055号

这一首尾都已残缺的占卜文书与印度事务部图书馆另外4卷写本属於同一类，深受汉人的影响，托玛斯（F·W·Thomas）在《西藏东北部的古代民间文学》第6篇，第150—152页中进行过研究，并同伯希和敦煌藏文写本第1055号和1056号进行了比较。托玛斯在第151页中所引用的一篇完整文书的跋文（印度事务部图书馆藏文写本第742号，也请参阅《拉露纪念文集》第282—283页）指出，这是根据对12枚汉族钱币的研究而进行占卜的论文（《十二铜钱之卜》）。在印度事务部图书馆敦煌藏文写本第742号中，将此文归於“孔子神幻之王”。因为吐蕃人认为孔夫子是“神幻君王”（འཕྲུལ་གྱི་རྒྱལ་པོ），并且将此人考订为唐朝玄宗皇帝李隆基（713—756年执政）。但石泰安先生最近对此提出了质疑，他即将发表一篇关于吐蕃赞普职官的汉文名称的论著，尤其是对འཕྲུལ་一词的汉译文。此文将载入《法兰西远东学院通报》，篇名为：《吐蕃赞普的藏文汉名尊号考》。

至少据伯希和敦煌藏文写本1005号和印度事务部图书馆斯坦因敦煌藏文写本742号的记载，吐蕃人所使用的占卜术是始终如一的：很可能是把在投落时平面向下的钱币称之为ཀན་，而其余的则称之为ཕུབ་。我在《拉露纪念文集》第282叶中颠倒了这两种意义：ཀན་实际上是指由侧向掉落的钱币（参阅ཀན་ ཁབ་，即指落地时背面向下的钱币），另外那些从反面一侧

掉下去的钱币就叫做[illegible]。F·W·托玛斯没有正确解读伯希和1055号写本中的一些段落，这些段落本来可以使我们正确理解gan与bub相对立的情况（见《西藏东北部的民间文学》第6号文书第152页），因此，它没有解决问题的要害。他对伯希和这卷写本第5—6行和18—19行的解读是这样翻译的："有四枚钱币，其余的在其它地方，叫作[illegible]，这是水命的象征。"而这句话的意思实际上应该为："如果有四枚钱币是从正面落下去的，那末其它的（八枚）则是从侧面掉下去的，这是水命的标志"。托玛斯对第18—19行解读的意思即为："如果五枚钱币是从正面掉下去的，其余的（七枚）就是从侧面掉下去的，这就是金命的标志"，而不是"有五枚金钱，其余的为[illegible]，这就是金命的象征"。每一段都引证了同样的占卜方法，一直到"十一枚钱币从正面掉下去，而另一枚从侧面掉下去"为止。因此，第1055号写本中缺少有关十二枚钱币的一段论述。

在伯希和1055号藏文写本中，汉人的影响可能表现在占卜方法中[1]，同样也表现在把自然因素与各种方法结合的观点中（其中一例便是第65行中与孔子本人相结合的情况），但这也并不排除完全属于吐蕃的术语和观念的存在。这篇文书以及其它那些与它的内容相似的写本（如伯希和敦煌藏文写本第1043、1047和1056号等）在其它地方已经被人详细地研究过了。但我们从现在起就可以指出，在那些占卜中，有关於家宅、敌人、后裔、婚姻、病人、被等待的外出旅行者

〔1〕见鲍登（C·R·Bawden），《蒙古传说中有关疾病和死亡的迷信成份》，第1部分，载《大亚细亚杂志》新编第7卷，第2期，1961年，第215—257页。

等，正如托玛斯所指出的那样（第152页），以上就是这类文献中出现最多的内容。有关生命的占卜可以使我们更好地确定这一术语所适用的范围，因为它在晚期文学作品中所占据的比重也是众所周知的，但却与“寿”和“魂”等术语有关系。大家知道，在被认为是由12世纪的娘惹·尼玛悦色所著的《白色王者，六部大咒、伏藏白哈尔》一书中，神魔护法神白哈尔王是桑耶寺的保护神白哈尔先前的土著神，它便被奉为“保护和主宰生命之神”，为了拯救赞普的生命，便向他提供模拟房屋，人们又称这种供器为“生命之宫”（口头传达的国家神谕，奈迥神像）。这些用绳子和竹子造成的多层建筑的每一种成份也都象征性地代表着人身的一部分，模拟房屋就是供奉在人的侧面像中的。因此，供奉给白哈尔护法神的供器既是赞普的宫殿（从传说来看，它们首先是献给修建桑耶寺的吐蕃赞普的，然后才是献给达赖喇嘛的，并在奈迥为他们每一个人都建立一所固定的模拟房屋，那里既是他们生命之所在，又是他们身体的象征。然而，在晚期（从15世纪开始）的那些献给桑耶寺白哈尔神继承者的文献中，又将它看作是“主宰和保护生命之神”，但我们可以认为当时已经把生命同呼吸联系在一起了，因为[illegible]寺内有一特别的殿堂，那里死者的呼吸保存在一个皮囊中，此皮囊叫作“呼吸袋”，由该寺中的两位“职事僧”所负责收藏。

然而，在伯希和敦煌藏文写本1055号中，有关生命的占卜的描述却完全是另一副样子。有关生命的占卜和有关家宅的占卜始终是相联系在一起的（《安家宅——安命宫》，第1卷，第6—7、19、31—32、41—42、51—52、66、89-90页），除最后一种情节外，其中所指的始终是由占卜所提供的第一

批征兆，而且一直都与家宅布局的典型内容有关系。在由1055号写本第5—6行中所提到的第一种情况中，“四枚钱币从正面下落，其余的从侧面下落，这是水命的预兆，所以占卜者的身体中没有魔鬼，对于家宅和生命的预兆都很好”。在以下第18—21行的情况中，“如果五枚钱币从正面掉落，而其余的则从侧面掉下，那就是金命的预兆，当在这种情况下进行家宅和生命的占卜时，对于家宅的预兆是财富即将被毁，魔鬼将是很大的。任何行动都不会获得成功。在有关生命的预兆中，这就是死亡的标志”。然后，在第51—53页的情况中：“如果八枚钱币从正面落下去，其余的从侧面落下去，这就是土命和水命的标志。如果想了解身体寿命的预兆，那就可以肯定非常吉祥”。文中最后一种占卜办法（第89—90页）在两行颇为难解的文字之后为我们提供了这样一种资料：“如果进行有关家宅和生命的占卜，由于魔鬼居于房屋的深处，所以不宜采取任何行动。”

因此，从以上这些段落，我们便可以看到生命的基本成分与身体是相互联系在一起的，完全如同财富与房产联系在一起一样（《家宅》第80—81页）。家宅也可能成了专门破坏一切财产的魔怪的住所，如同身体也成了它们制造疾病的场所一样了。所以在第48行中又谈到，如果有十枚钱币从正面落下，其余的从侧面落下，那就是火命和水命的标志，那对生命的预兆就会很好，就不会有病。财产的贮集处是家宅，而生命的寄寓则是身体，它们二者经常由於受魔鬼的侵入而受到威胁，使房屋财产受到破坏，使身体受到疾病的摧残，生命也就熄灭了，身之命宫就是死亡。这种相互比较的作法使人想起了“སྐུ”一词的双重性，既指国王们的宫殿（叫

作སྲོག་ཁང，即“生命的所在处”），又是身体的象征物。因此，把这种供物供奉给主宰和保护生命之神是以一些古老的观念为基础的。人们之所以这样奉献是为了使神保护国王的生命、身体和宫殿。古老观念赋予了生命的基本成分一种占突出的地位，这种成分是同整个身体相联系在一起的，而并不是仅仅与呼吸有关，晚期与ཉེ་དབལ་ཁ་的传说恰恰是促使人们这样想象的。事实上，伯希和敦煌写本第126号中包括着《变幻之“毕书”》中的一个故事（见《拉露纪念文集》第370—373页），其中根据佛教观念而反驳了一些有关殡葬仪礼的土著观念，而佛教观念又是与根据人生羯摩规律而轮回转生的法则有关系的。该故事中提出：“在存在有人体生命的地方，灵魂不包括在内”（见第37行）。然而，我们却无法肯定，关於身体的生命的概念是否产生於佛教之前。虽然一位佛教徒可以将此解释得头头是道，但我们对於把呼吸同生命结合起来的作法是产生於印度还是吐蕃抱有怀疑，不敢作出定论。寿命的概念在《变幻之“毕书》中尚没有同身体的概念结合在一起，而我们在其中有关佛教思想的论述中（伯希和敦煌藏文写本第126号，第8行）却发现了ཚེ་སྲོག这一术语：“生命（原文为“存在中的生命成分”）犹如闪电一般短促而又迅速”，其中最重要的是每个人在一生中的善恶行为。作为一种假设，我们可以试问寿命是否代替了将生命的基本成分与身体相连系起来的土著概念。

无论如何，我们总是想追述一下与生命成分有关的概念的发展与用来指这种成分的各种术语（寿元、生命、灵魂）所使用的过程。我们仍然是在伯希和敦煌藏文写本中第1005号，第75行中发现了一种对复合词“喇嘛”的令人值得注意

的用法，而其背景与伯希和敦煌藏文写本第1051号第14行及、其它写本中一样，也是非佛教性的，这就再次使我们怀疑当时已存在于灵魂与喇嘛之间的联系。

最后，伯希和敦煌藏文写本1055号中有一专栏是关於魔鬼（བདུད་，在本文书中取其一般意义）预兆的，这就证明，在本卷写本的作者的思想中，[illegible]就形成了与地仙平列的一种特殊的神魔（第91行）。这种用法对于解释伯希和敦煌藏文写本第1040号《甲金世系》是特别重要的（见有关1040号伯希和藏文写本的注记）。

A・斯巴尼安

伯希和敦煌藏文写本第1060号

布隆多夫人宣布她将于以后写一篇阐述这卷非常神秘的关於马匹的文书的论著。参阅1972年日内瓦——巴黎出版的《关於研究西藏养马术和医马术的资料（以敦煌写本为基础）》，第136页注[1]。

伯希和敦煌藏文写本第1067号

参阅A・麦克唐纳于《拉露纪念文集》第323—324页的解释，其中将这卷文书与伯希和敦煌藏文写本第1290号正面作了比较。

伯希和敦煌藏文写本第1068号

参阅R・A・石泰安于《拉露纪念文集》第521—528页的解释。

伯希和敦煌藏文写本第1071号

贝尔诺先生近几年来一直在撰写一篇有关这一写本的论著，即将出版。

伯希和敦煌藏文写本第1081号

此写本上盖有一颗汉文方形印章，据森安孝夫先生的解读，应读作“河西道观察使印”。有关在敦煌汉文写本中所盖的汉文印鉴问题，见陈祚龙：《在敦煌及其附近地区所发现的某些写本中的印章统计表》，载1960年巴黎出版的作为高等中国研究所丛书第14卷而发表的《汉学论文集》第2卷，第5—14页；《唐和五代官印补充表》，载1963年《亚细亚学报》第257—263页。

当在藏文写本中盖有方形汉文印鉴（到目前为止，我们一共发现了5个例子，即伯希和敦煌藏文写本第997、1081、1082、1124和1189号），印章的方向原则上是与写本的方向成正交的（第1189号写本是一个例外，见下文），即大印盖在头向左转的地方。

伯希和敦煌藏文写本第1082号

在解读盖在这卷写本中的汉文方印时，遇到了许多问题。据森安孝夫认为，该印章中共包括3行字，每行又有3—4个汉字，所以总共有9—12个方块字。第1行的前两个字读作“河西”，中间一行中也可以解读出两个字：“镇道”。最后一行的末尾两个字为“之印”。

另外，在阿尔泰国际研究常设局1974年举行的会议上，

这卷写本成了乌瑞（G·Uray）的大会发言内容：《关于藏文文书中甘州回鹘可汗的一封信》。

伯希和敦煌藏文写本1083号

我们想于此把那些盖在敦煌藏文写本中的藏文方印暂时编列成表。至今为止，我们尚未发现任何盖有藏文方印的汉文写本，但却存在有数卷盖有汉文方印的藏文写本（见本书对伯希和敦煌藏文写本第1081号的注记）。这批印中有一些盖得并不太清楚，在此情况下，对印章字样的解读就只能是猜测性的了。

编　号	印章字样	图　案
伯希和1059号I	ཁྲམ་གི་ཕྱག་རྒྱ་	难以考订
伯希和1064号	མཚམས་(?)ཀྱི་ཕྱག་རྒྱ་	一头大象和一匹马
伯希和1083号	ཁྲམ་ཆན་(ཆེན་)པོ་ནས་ བཀ་(བཀའི་)རྟགས་བཀྱེ་	一头长翅膀的狮子
伯希和1085号	ཕོ་བྲང་ནས་་བཀ(བཀའ་) རྟགས་བཀྱེ་	一只展翅的飞鸟
伯希和1089号和II、1128号	བདེ་སྟོན་གྱི་རྗེས་གྱི་	两个坐着的人像

编　　号	印章字样	图　　案
伯希和1217号	…བཀའ་ རྟགས་	一只展翅的鸟
印度事务部67残卷	པདེ་སློན་འདུན་ཆ་ནས་	一只展翅的鸟
印度事务部Ch79 XIV·I	不堪卒读	无法辨认
印度事务部79·XIV·5	འབྲུག མི་ ཕྱུག ཀྱ་	可能为一匹马
印度事务部73卷·34叶（无编号）	འབྲོ་ ག་ མི་	难以考订

伯希和敦煌藏文写本第1083号和1085号中的ཀ་(བཀའ་)的写法与当时的习惯完全不同，在Ka一词的上面还写有一个བ字。在伯希和敦煌藏文写本1089、1111号和1128号中，实际上指的是同一颗大印。印度事务部图书馆所藏第67号残卷已由F·W·托玛斯翻译和发表在《新疆藏文史料集》第2卷，第19--20页中；在第3卷插图Ⅱ中，又一次影印发表图版。至於印度事务部图书馆Ch·79·XIV，I和5号这两卷写本，它们也由托玛斯发表在《新疆藏文史料集》第2卷，第361—369页中。在这两卷写本以及在印度事务部图书馆藏文写本第73卷，第34叶中所盖的也可能是同一颗印章。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第1083和1085号

这两封信已由更登曲佩转写成现代藏文以后发表在《白史》中了，这是作者一部写于1946年而未完稿的西藏古代史。伯希和1085号卷子第10—11叶是拉萨的木刻本，出自于伦（登）迦宫，它是唯一的一卷肯定是来自中部西藏（那里是吐蕃赞普的住地之一）的文书。更登曲佩复制发表了伯希和敦煌藏文写本第1085号中的一颗大印的图案，《白史》第10叶中将印章中的字样读错了（他可能是仅仅掌握有一份原文书的很不清楚的影印本），མཐོང་ ལ་ ཉམས་ རྒྱལ་ བཅི་（通巧印章关防）。今枝由郎的解读（见上文）是正确的。ཕོ་ བྲང་ ཏེས་ བཀ་（བཀའ་དྲུག་བཅི，即“官府印”）。这就不禁使人想到，吐蕃王权的政治中心在伦（登）迦宫。希特尔·卡尔梅女士正在准备一篇三级学位论文，其内容正是关于更登曲佩著作的，她将研究西藏的那位20世纪的学者对这些古文献的解释，纠正了诺尔布英译文中的许多错误，英译文于1978年在达兰萨拉出版，书名为《白史》，见第34—35页。

A·斯巴尼安

伯希和敦煌藏文写本第1111号

参阅有关伯希和敦煌藏文写本第1083号的注记。

伯希和敦煌藏文写本第1124号

盖在这卷文书中的汉文印章中的字样为“归义军印”（见拉露所编《目录》第2卷，第65页）。三卷敦煌汉文写本中同样也盖有带有这些字样的印章，这就是伯希和敦

煌汉文写本第3347、3556和3903号（参阅陈祚龙发表于《亚细亚学报》的文章，伯希和敦煌3556号汉文写本中的印鉴发表于图版Ⅱ之中）。尽管印章中的字样相同，我们尚不能肯定它们系指同一颗印，还是数颗印。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第1134号

这篇文书对于了解吐蕃殡葬仪礼具有非常重要的意义，象对待伯希和敦煌藏文写本第1136号一样，拉露女士首先在1957年由法国大学出版社出版的《西藏佛教》第89—92页中作了摘要。后来又由石泰安先生于《拉露纪念文集》第491—500页中作了精辟分析；石泰安先生分析了这一长达近300行的长卷文书，因为这是同类文书中最难懂的一卷。他将此卷分成了6个片断，把它们当作不同的文书，而并不是当作一卷连续的文书看待。我们力图根据石泰安先生的译文而解读这卷写本，至少一直读到第66行，而且还是将之当作一篇连续的文献看待。我们似乎觉得这种观点可以有助於驱散某些疑点。该译文将要收入一篇叫作《从经到法》的文章中。

A·斯巴尼安和今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第1136号

这是一卷有60行的写本（第61行被划掉了），全部写本并不太完整，开始部分已残缺了。正如拉露小姐在其《目录》中所指出的那样，全文确实共包括三部分，每一部分又分成了几段：Ⅰ，第1篇文献的末尾，第1—6行，其中只有3—6行才可读得出来；Ⅱ，第7—29行；Ⅲ，第30—60行。

第1段是在两个双长竖线ཤད་之间以||རབས་ཀྱི་མཇུག་གོ||（意为“故事的末尾”）结束的，石泰安先生在《拉露纪念文集》第545页注[25]中将这段的末尾部分同一部写在木头上的卷子作了比较，后者已由F·W·托玛斯发表在《新疆藏文资料集》第2卷，第392页中。它似乎与有关殡葬仪礼和王宫建筑（常常还带有“八条绳”这一定语）的文献更为接近一些，其中又写进了一些牲畜和各种大象，人们只能参阅一些类似文献中的相应段落才可以理解其具体内容。

拉露女士于1953年在高等实验研究学院研究了第1136号伯希和敦煌藏文写本。石泰安在《拉露纪念文集》第501—502页中摘要发表了第2段，我们在该书的第263—266页中部分翻译了第3段。另外，我们即将全文发表该卷文书，因为它可以使大家更好地理解该写本这三部分中所提到的内容，特别是关于祭司和苯教祖师“辛饶米保”参加殡葬仪礼的背景。“祭司”出现在第3段的末尾（第51行）。我在《拉露纪念文集》第265页中错误地根据1136号伯希和敦煌藏文写本而将此人的名字写作གཤེན་རབ་མི་བོ་。正如拉露女士在她对伯希和藏文写本1285号的论著（《领地、毒药和治病者》，见1958年《亚细亚学报》第159页）所作的那样，祭司们（在敦煌写本中，始终称他们为“祭司”而不称之为苯教徒）在གཤེན་རབས་ཀྱི་ཅེ་ཙ་和གཤེན་རབ་མི་བོ་之间发生了混乱，晚期的传说将后者当作是苯教的创始者和祖神。我们应该从敦煌写本中研究一下此人所扮演的角色、姓名和职责。伯希和1136号写本之所以引起了人们的注意，正是由于它将གཤེན་རབས་ཀྱི་ཅེ་ཙ་的出现和活动地区确定在象雄，然而，我们还知道，在晚期传说中，辛饶米保的大部分事迹也都是在

象雄完成的。因此，在不将由晚期文献中所提供的史料与古代文献揉合在一起的条件下，我们试图理解晚期传说在有关米饶辛保的问题上离开了古老传说或是将之作了发展。

A·斯巴尼安和允丹嘉错

伯希和敦煌藏文写本第1188号

G·乌瑞曾研究过该文书中所出现的某些专有名词。参阅上文关于伯希和敦煌藏文写本第1082号的注记。森安孝夫目前正在继续对该写本进行研究。

伯希和敦煌藏文写本第1189号

该写本中两处盖有一颗汉文方印，分别位于正面文献的末尾和背面两叶的接合处。据森安孝夫先生的分析，印鉴字样为“肃州之印”。这颗汉文印鉴的盖印方向与其它印章都不同(参阅上文关於伯希和敦煌藏文写本第1081号的注记)，印迹字头朝文书的上部，是按竖面所盖的。这样一来，印章中几行汉文字就成直角斜跨藏文文书中的几行文字。

在伯希和敦煌藏文写本第1190号背面的汉文文书中，我们也发现了盖有同样相同的另一颗印鉴。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第1217号

参阅上文关于伯希和藏文写本第1083号的注记。

伯希和敦煌写本第1228号

尽管有人认为这卷写本中包括有两篇文书或两大段（见

拉露《目录》第2卷，第87页），但这一由汉文翻译而来的写本实际上仅包括有一卷连续的文书，即《大正新修大藏经》第2832号，第85卷，第1270页。前5行已由W·西蒙复原为汉文（见上所引载《东方和非洲研究学院通报》第21卷，1958年，第341—342页的文章）。原汉文文书中没有译文中的最后4个音节，根据前后文来看应复原为"七观禅门"，而不是拉露《目录》中所说的"七观善门"。同样也请参阅上文对伯希和敦煌藏文写本第448号的注记。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第1239号

W·西蒙已将此译文复原为汉文，见上文所引载《东方和非洲研究学院通报》第21卷，（1958年）第341页的文章。

伯希和敦煌藏文写本第1253号

参阅上文有关伯希和敦煌第448号写本的注记。

伯希和敦煌写本第1256号

参阅W·西蒙，《"而"字的作用和意义》，第4部分，载《大亚细亚杂志》新编第4卷第1期，1954年，第24页注[1]，上引载《东方和非洲研究学院通报》(1958年）第21卷第342页的文章（其中将前3行复原成了汉文）。

伯希和敦煌汉文写本第1257号

这里是根据原叶码的顺序而复制的，原来是缝在两根竹棍上的（有关这种特殊的装订方法，见藤枝晃，《吐蕃统治

时期的敦煌》，载《东方学报》（京都），1961年第31卷，第291—292页注[60]）。其阅读顺序应为：§Ⅰ，1—3页；§Ⅰ，10—4页。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本第1258号

这是对汉文伪经《天地八阳神咒经》（《大正新修大藏经》第2897号）的译文。这一抄本基本相当於汉文版本中的《大正新修大藏经》第85卷第1423页中的第19行到第1425页中的第23行，只有几处不同和脱落字的地方，抄本中最后两行残卷除外。W·西蒙已将第7—12行复原为汉文（见上引《东方和非洲研究学院通报》第21卷（1958年）第341页的文章）。同样请参阅上文对伯希和敦煌藏文写本第448号的注记。

这一伪经译作藏文后叫作[illegible]（北京版本西藏大藏经，第693号，第2卷，第274—275页），在敦煌写本中发现了这一译文的许多抄本残卷（参阅W·西蒙：同上引文，第336页注[1]；R.—A·石泰安：《顿悟——汉藏文术语解释》，载《宗教史杂志》，1971年，第179卷第1期，第16页注[1]）。这一经文在中亚广为传播（有关其回鹘文译文，见李盖蒂：《〈八阳神咒经〉考释》，载《突厥学研究》，1971年布达佩斯版，第291—319页）。由於该经文的重要性，我们想于此列一张藏泽文抄本一览表（必须指出，这张表也并不完全，如果进行更仔细的考证，那可能还会为此表增补其它写本）：伯希和敦煌藏文写本第43、106、454（全文影印发表于本书第1辑第182幅图版之中）、729、

730、742—749、2110、2206；印度事务部图书馆所藏斯坦因敦煌藏文写本第458—463页。

伯希和敦煌藏文写本第1262号

参阅W·西蒙上引《东方和非洲研究学院通报》1957年第21卷的文章，见第341页。

伯希和敦煌藏文写本第1263号

参阅伯希和：《吐蕃古代史》，1961年巴黎版，第143—144页。

伯希和敦煌藏文写本第1283号 I

巴科曾首次发表和翻译了这一文书（见《8世纪时五位回鹘使节对北部高地亚洲的考察》，载《亚细亚学报》1956年，第244卷，第137—153页）。从此之后，许多学者都曾研究过该文书，因为它具有特殊的意义。请参阅李盖蒂于《拉露纪念文集》第166—189页的解释（有关研究的参考资料截自1970年为止）。最近，森安孝夫将此文书置于突厥回鹘史及其与吐蕃关系的统一背景中从事研究，又重将全文译出，并在许多问题上都作了进一步的改进，见《藏语资料中出现的北方民族：突厥和霍尔人》，载《亚非洲语言文化》第14卷，1977年，第1—48页（用日文所写，并附有法文摘要）。

伯希和敦煌藏文写本第1284号 I

参阅A·麦克唐纳于《拉露纪念文集》第370—373页

的解释。至今为止，已经发现这一文书的5卷写本都阐述了由具有魔力的比丘向未来人施教的问题。这就是：伯希和敦煌写本第37号VI，126号I，640号（影印版发表在第1卷中）、992号VII和1284号II。我们还可以从中增补两残卷：印度事务部图书馆所藏斯坦因写本285号和第70卷，第49叶正面。

伯希和敦煌藏文写本1286和1287号

自从J·巴科与Ch·图散将这两卷写本翻译和发表于《敦煌吐蕃历史文书》（1940—1946年巴黎版，第77—170页）之后，这些非常重要的文书又被许多人进行过研究。请参阅A·麦克唐纳于《拉露纪念文集》中的介绍（其参考资料到1970年为止。此外还应该补充哈尔：《雅砻王朝》，1969年哥本哈根版）。

魏普贤从纸张质量和汉文文献的连续性方面对这两卷写文作了全面的分析（第30页），他的分析将全文分成了各为20段的两部分：

1,伯希和敦煌写本1286号全文及1287号的§I、VII和X等部分。

2,其余部分,即伯希和藏文写本1287号第I、VI、XI、和XVI部分。

另外，我们想再增补一下A·麦克唐纳在《拉露纪念文集》中对藏文文书的某些分析意见。在阅读伯希和敦煌藏文写本1286号（同上引书，第195页）中，（第4行）[illegible]，（第5行）[illegible]中最后一个字母应为r，最后一个音节也就应为[illegible]。所以这一节与前面四节应属于同一类型。这里是

指一系列的比喻，示意其王国的四至。因此，在由于文中缺乏一段有关各种分类法问题上出现的怀疑就消除了（同上）。

然而，与A·麦克唐纳的说法完全相反（同上引书，第333页注〔484〕），伯希和敦煌写本第1287号中的第XⅣ—XⅥ这三段都明显是有关大相的，它们也就组成了《大相世系史》中的一段记载。

所以，从文献内容观点上对藏文文献的分析又提出一种分成三段的作法（见第334页有关这种分类法的困难问题）：

一，《吐蕃王统世系牒》：伯希和敦煌藏文写本1286号全文（第202页）、第1287号§Ⅰ（"也可能是《大相世系史》，"第227和333页）、第1287号§Ⅶ—Ⅹ（第259页）和XⅢ〔"理应该称为《吐蕃王统世系牒》"，第334页〕。

二，《大相世系史》：伯希和敦煌藏文写本1287号§Ⅰ（"以及《吐蕃王统世系牒》"，参阅上文）、1287号Ⅱ—Ⅵ（第229、236、248、254、258页）、1287号XⅡ—XⅥ（参阅上文。至于XⅢ，尽管A·麦克唐纳未作任何分析，它也肯定是《大相世系史》中的一段）。

三，《王后世系》：伯希和敦煌藏文写本第1287号XⅠ（第333页）。

根据对两种完全不同观点的两点分析，我们便可以试图假设：在这部卷子的第一种情况下，互相独立但又相辅相成地存在着以下文书：其一是《吐蕃王统世系牒》，其二可能就是《大相世系史》（由於XⅠ末与XⅡ的开始部分、XⅡ

的末尾与XⅡ的开始部分分别写於同一卷纸中，所以很难把这些段落分开。据A·麦克唐纳夫人的分析，它们分别属于不同的内容）。《大相世系史》的最早形式可能就象一张有关大相的名表一样（伯希和敦煌写本1287号Ⅰ）紧接着是11段(伯希和敦煌藏文写本1287号Ⅱ—VⅠ，XⅠ—XVⅠ)有关各位主要大相的论述，并且是按照年代顺序先后阐述的，从森保杰，两个古小邦的大相到噶尔家族人逃向汉地（如果我们再发现不了续文的话，卷子到这里就已经相当不完整了。《吐蕃王统世系牒》在同一阶段中也出现了同样的困难）。至於《吐蕃王统世系牒》，现在很难将其恢复原来的样子了。对于《维摩诘所说经》（《大正新修大藏经》第475号）所提出的阅读顺序，假设其藏文文献段落抄完之后再没有剪贴，那是很难支持这种论点的。然而，赞普世系牒（伯希和敦煌写本1286号IV）似乎是不太完整的，此名册果真如此吗？我们可以这样提问。背面的汉文文书是完整的，没有任何残缺，没有续文IV存在的任何余地。然而，我们在该写本末尾汉文文书一侧发现了一种粘贴过的痕迹。至少可以肯定，专门论述赞普的那些段落的分类法与对《大相世系史》分类的根据不完全相同。

在编纂或汇集这两部史料之后，可能还进行了如下修改：《吐蕃王统世系牒》的一些段落被剪下了，其中之一贴到了《大相世系史》（今伯希和藏文写本1287号§Ⅰ）的开始部分，并将另外三段（1287号写本VⅡ—X）插入了VⅠ—XⅠ之间了；其余部分(今伯希和敦煌藏文写本1286号，至少是至今所残余的全部）又重新进行了粘贴，而且把各条纸之间的顺序贴乱了，这就形成了我们今天所掌握的伯希和敦

煌藏文写本1286和1287号。

至于《吐蕃王统世系牒》和《大相世系史》这两部文献的内容，它们使我们想起了汉文断代史中的“本纪”（以历代皇帝为中心）和“列传”（包括皇帝殿下群臣们的事绩）之间的区别。

今枝由郎

对伯希和敦煌写本1286和1287号的分析

伯希和敦煌藏文写本1286号

正面：吐蕃王统世系牒

Ⅰ（1—5行）：第1叶
Ⅱ（6—29行）：第1叶
Ⅲ（30—41行）：第2叶

背面：汉文大藏经第21叶：《大正新修大藏经》第475号（中卷：6品和）7品，载第14卷第547页……Ⅴ°2。

ⅠⅤ（42—69行），第3/4页＝⅔叶：[《大正新修大藏经》中卷，7品，载第14卷第548页……背面第1页。

三段藏文文献（Ⅰ—Ⅲ）与一段汉文文献Ⅴ°2相重迭＝一段藏文文献（ⅠⅤ），一篇汉文文献背面第1页。

编目为Ⅴ°2的汉文文献几乎完全相当于我们已经指出的在伯希和敦煌藏文写本第1287号Ⅴ°10和5之间（正面：Ⅰ和ⅤⅡ—Ⅹ）的文书。因此还缺37个字，即3行：伯希和敦煌藏文写本1287号Ⅴ°5开始一行的右半部分（＝R°Ⅹ的末尾）。

被编为Ⅴ°Ⅰ的汉文文献是伯希和敦煌藏文写本1287号Ⅴ°5的续文。这一残卷的第1行是1287号背面最后一行左半部分，残缺非常严重（＝背面ⅤⅡ的开始部分）。

现在对汉文文献的阅读顺序已经打乱了。在某一位西藏人首次使用这一卷子之前，其顺序应该如下：

1287号写本V°Ⅱ＋10＋1286号V°2//残缺部分：2行半//1287号写本V°5＋1286号V°Ⅰ//残缺部分：1行//。

1287号写本原来在第8叶背面进行过修复。

如果假设卷子只是在将藏文文献各段抄写好（与汉文文献的方向相反）后才剪开的，那末这些段落的原有顺序就为：

1267号正面ⅠV//1287号正面VⅡ—X//缺？//1286号正面Ⅰ—Ⅱ//1287号正面§Ⅰ。

无论这种初步看法如何，在关于这些藏文段落的问题上，我们都可以研究人们所以重视粘贴痕迹的原因，在伯希和敦煌藏文写本1286号§ⅠV最后一行中，这种粘贴痕迹看得特别清楚（见有关这一卷子注记的最后一段）。这些粘贴痕迹又导致了关于被剪开卷子各叶重新接合的问题。我们是否可以认为，在接合藏文文献段落的时候，没有按照原来的样子重新粘贴起来，所以才产生了非常清楚的接迹呢？是否可以认为后来又作过修改，所以汉文文献在第4—6个字之间出现了划痕（见背面第1段第1行）呢？或者，如果接贴得非常正确的话，那该到哪里去寻找原来的卷子或残页呢？因为后者在内容方面是藏文文献的续文，但并没有因此而成为ⅠV的末尾，因为今枝由郎在伯希和敦煌藏文写本1286号的内侧边缘没有发现任何元音符号的痕迹。

吐蕃王统世系牒

共分以下四大段：

Ⅰ（第1叶1—5行）：墨迹还显得苍白，有的地方还非常苍白，边缘部已经破损，下部的距离还有12.4厘米（相当於11行文字的地方）。

Ⅱ（第1叶第6—29行）：墨迹有的地方比较苍白，有的地方相当苍白，还有的地方相当黑，有的字体用更为黑的墨描划过，每行文字长达25—25.5厘米，左边的空白是0.15—0.6厘米，而右边的空白则是0.05—0.6厘米，下面的距离是0.8—2厘米，（严格地说则相当于2行文字的地方）。

Ⅲ（第2叶第30—41行）：墨迹中有的地方相当苍白，有的地方相当黑，有的地方非常苍白，各行文字的长度为24.5—25.2厘米，左侧空白为0.3—0.65厘米，右侧空白为0.15—0.5厘米，下部边缘空白是0.8—0.7厘米（严格地说为1行文字的地方）。

ⅠV（第3—4叶第42—69行）：有的地方墨迹相当苍白，有的地方相当黑，有的地方呈黑色或非常苍白的颜色，各行文字的长度为24.3—25.4厘米，左边的空白为0.1—0.7厘米，右边的空白为0—1.1厘米。

背面

《维摩诘〔所说经〕》（鸠摩罗什所译）。

1，（中卷，7品）首尾两部分已残缺。《大正新修大藏经》第475号，第14卷，第548页。第1行为伯希和敦煌藏文写本1287号V°5第146行的左半部。1287号写本第8叶背面原来用以修复的残页是从这一残卷下文剪下来的一块。

第4、3叶背面第1—20行。

2，（中卷6品和）7品：首尾两部分已经残缺。《大正新

修大藏经》第475号，第14卷，第547叶。在第21行的右侧，第3/2行的接合处正是1287号写本V°10第373行的左半部；在这一残卷与1287号写本V°5第94行之间，共缺37个字，即3行，其中第3行残缺非常严重（只有左侧一部分了）；位於1287号写本V°5的第93行。

第2和1叶背面的21—56行。

它与1287号写本V°10和5出自同一人之手。用楷体字写得非常流畅。墨迹色彩现在还很深。全文共有56行，第1、19、8和28分别为1叶；第1行的右半部分已残缺，第21行的右半部分已被第3/2叶的接合处所覆盖了，有5行已磨损或残缺了（第1、46、49、53、56行），每一行有16—18个字。每行高20.25—20.35厘米。上部的空白处为2.6—2.85厘米，下部的空白处为2.55—2.75厘米。带有格子（其行距为1.55—1.7厘米）。

由4叶组成的1卷共包括2个残卷（第1—2叶和3—4叶）。第1叶很完整，共长46厘米；第2叶长12.75厘米（由1287号写本第1叶所补充）；第3叶长31.4厘米；第4叶长1.4厘米（由1287号写本第11叶所补充）。纸张质量很好，纸浆很均匀，比较厚一些，呈深赭红色，其纸纹相当粗糙而不规则，具有湿点、油渍和虫粪的痕迹，还有粘贴过的痕迹（汉文文献第4叶背面第1行）。第1叶：左右两侧有的地方已经撕破，原来修复过的洞和痕迹现在均已消失，但从颜色更浅的一残片中尚可分别出这一点来；有一些小洞和缺口（2—4叶），尤其是在第1叶中还有划破的痕迹。现在整卷写本都重新作了修复（使用了细丝绸布）。

整部卷子的规格为（25.2—25.85厘米）91.55厘米。

伯希和敦煌藏文写本1287号

正面：吐蕃王统世系谍　　背面：汉文大藏经

Ⅰ（1—6行）：1/2叶＝1/2叶（《大正新修大藏经》第475号，中卷，6品，载第14卷，第546—547页）。V°10。

Ⅱ（63—117行）：3/4叶＜5/3叶，《大正修大藏经》第262号，（卷3，6品和）7品，载第9卷，第21—22页。

Ⅲ（118—172行）：第4/6叶＜　　V°9。

Ⅳ（173—246行）：第6/8叶＜7/6叶：《大正新修大藏经》第227号，卷5，14品，载第8卷 第560页　　V°8。

＜

Ⅴ（247—298行）：第8/9叶＜

Ⅵ（299—314行）：第9叶＜9/8叶（《大正新修大藏经》第1428号，第37卷，载第22卷，第836—837页　V°7。

Ⅶ（315—327行）：第10叶＝第10页：《大正新修大藏经》第220号，第140卷，第30品，载第5卷第758页。　V°6。

Ⅷ（第328—337行）：第11叶

Ⅸ（338—365行）：第11/12叶

Ⅹ（366—397行）：第12叶

（以上三项）第12/11叶（《大正新修大藏经》第475号，卷中，7品，第14卷第547—548页。V°5。

Ⅺ（398—432行）：第13/14叶＞第13叶（《大正新修大

藏经》第220号，第140卷，第30品，载第5卷，第758页（有残缺处）〕V°4

XⅡ（433—455行）：第14叶＞第14叶〔《大正新修大藏经》第220号，第369卷，第64品，载第6卷，第902—930页（有残缺处）〕 V°3，各叶一顺一倒地相接。

XⅢ（456—481行）：第14/15叶＞

XⅣ（482—494行）：第15叶＞第15叶（《大正新修大藏经》第665号，第2卷，第4品，载第16卷，第412—413页，有残缺处）。 V°2。

XV（495—525行）：第15—16叶＞

XVI（526—536行）：第16叶＞（《大正新修大藏经》第220号，第34卷，第7品，载第5卷，第189页，有残缺处）。V°1，各叶一顺一倒地相接。

＝藏文文献1段（I、§VI），汉文文献1篇（V°10、V°6）

＜藏文文献5段（I—VI）与3篇汉文文献（V°9—7)相重迭。

>3段藏文文献（VⅡ—X）与1篇汉文文献（V°5）相重迭

>6段藏文文献（XⅠ—XVⅠ）与1篇汉文文献相重迭（V°4—1）

—Ⅰ和VⅡ—X都写於一篇汉文文献的正面（V°10和5），汉文文献中包括有38行的残缺，即共缺1.5叶。

VⅡ和XⅠ（398—421行）写於唯一的一篇汉文文献（V°6和4）的背面，没有中断处，第10和13叶原来本为同1叶。

吐蕃王统世系牒

共16大段：

Ⅰ（1—2叶，1—62行）：墨迹多少还呈一点苍白色，有时候很苍白。有的字体曾用更浓的墨迹描过。有些段落已有磨损，许多地方是重新写的。各行长24.8—25.4厘米。左侧的空白是0.1—0.7厘米，右侧的空白是o′0.6厘米，上面空0.15厘米，下面的空白是4.5厘米（相当於4行字），但上面有几个乱涂乱写的字。

Ⅱ（第3—4叶，第63—117行）：卷子的墨迹尚相当苍白，有的字体曾用更为黑的墨描过（第63—69行），卷子有的地方还多少呈一点黑色，有的地方显苍白（69—117行）。每行文字长23—24厘米。左侧边缘宽0.55—1.55厘米，右侧边缘宽0—1.5厘米，上部边缘宽0.5厘米，下部边缘宽0.7厘米（相当於1行文字的地方）。

Ⅲ（第4—6叶，第118—172行）：卷子的墨迹还呈程度

不同的黑色，有的地方也呈苍白色。位於第5/6叶 接合处的第117行可能在将这两叶文献粘贴之后重新描画过。每行文字长23—24厘米。左侧边缘宽0.8—1.5厘米，右侧边缘宽1.15—1.2厘米，下部边缘宽2厘米（相当于两行文字的地方）。

Ⅳ（第6—8叶，第173—246行）：卷子的墨迹有的地方呈苍白色，有的地方呈黑色。每行文字长23.5—25厘米。左侧边缘宽0.5—1.5厘米，右侧边缘宽0.05—1厘米，下部边缘宽2.4厘米（相当于两行文字的地方）。

Ⅴ（第8—9叶，第247—298行）：卷子的墨迹多少还呈一点黑色，每行文字长24—25厘米。边缘部分已经残损，左侧边缘宽0.1—1.05厘米，右部边缘宽0.1—1厘米，下部边缘宽1.65厘米（相当于两行文字的地方）。

ⅤⅠ（第9叶，第299—314行）：墨迹多少还呈一点黑色。每行文字长24.5—25厘米。边部已残损，左侧边缘宽0.65—0.1厘米，右侧边缘宽0.05—0.9厘米，下部边缘为4厘米（相当于4行文字的地方）。

ⅤⅡ（第10叶，第315—327行）：卷子中的墨迹有的地方呈苍白色，有的地方呈黑色。每行文字长25.8—26.1厘米。边部已有残损，左侧边缘宽0.25—0.7厘米，右部边缘宽0—0.4厘米，上部边缘0.2厘米宽。如果把第10叶的下部接在第13叶的上部（这样衔接起来是非常合适的），那末整部卷子的下部边缘就宽1厘米，如果不把这两叶拼合起来，那就只有0.2厘米宽。

ⅤⅢ（第11叶，第328—337行）：卷子的墨迹相当苍白，有的地方非常苍白，有的字体已用更黑的墨重新描过。每行

长25—25.7厘米。左侧边缘宽0.05—0.7厘米，右部边缘宽0—0.6厘米。第328行部分地被第10/11叶的接合处所覆盖，下部边缘长1厘米（相当于1行文字的地方）。

ⅠX（第11—12叶，第338—365行）：卷子中的墨迹有的地方呈苍白色，有的地方呈黑色。每行文字长24.8—25.4厘米。左部边缘宽0—0.6厘米，右部边缘宽0.05—0.9厘米，下部边缘宽0.65厘米（相当于1行文字的地方）。

X（第12叶，第366—397行）：卷子中的墨迹有的地方还很苍白，有的地方相当苍白，有的字曾用更黑的墨重新描画过。有一段已磨损，是后来重新写的（第366行）。每行文字长24.8—25.9厘米。左部边缘宽0.05—0.7厘米，右部边缘宽0.05—0.8厘米，下部边缘宽3厘米（相当于3行文字的地方）。

XⅠ（第13—14叶，第398—432行）：卷子中的字迹有的地方显黑白，有的地方显苍白色。有一段（第398行）是磨损后重写的。每行文字长25.6—27厘米。其边缘部分残损相当严重，左右两侧边缘均有0.15—0.85厘米的空白，而上下边缘的空白处则为0.5厘米（仅仅在下部边缘才有相当于1行文字的位置）。

XⅡ（第14叶，第433—455行）：卷子中的字迹有的地方相当黑，有的地方发黑，还有的地方很苍白。每行文字长25.7—27厘米。其左部边缘宽0.25—0.85厘米，而右部边缘则宽0.1—1厘米，下部边缘宽0.4厘米（只有1行文字的距离）。

XⅢ（第14—15叶，第456—481行）：卷子的墨迹有的地方相当黑，有的地方发黑，还有的地方呈苍白色。有的地

方用更为黑的墨描划过。每行文字长26.4—27.8厘米。左侧边缘宽0.35—0.9厘米，右侧边缘残损非常严重，只有0—0.6厘米之宽，其下部边缘宽0.5厘米（严格地来说，只有1行文字的地方）。

XIV（第15叶，第482—494行）：卷子中的墨迹有的地方显黑色，有的地方相当苍白，有的地方略显苍白。每行文字长27.4—27.6厘米。边缘地方残损相当严重，左侧边缘宽0—0.7厘米，右侧边缘宽0—0.5厘米，下部边缘宽0.65厘米（相当于1行文字的地方）。

§XV（第15—16叶，第495—525行）：卷子有的地方字迹相当苍白，有的地方发黑，有的地方呈苍白色。第524行的开始部分与第525行已残损。每行文字长26.1—27.6厘米。边缘部分都残损了，左部边缘宽0.25—0.8厘米，右边一侧宽0—0.7厘米，下部边缘宽0.9厘米（相当于1行文字的地方）。

XVI（第16叶，第526—536行）：卷子中的字迹有的地方发黑，有的地方相当苍白。第526行的开始部分到535行已残损。左侧边缘（第536行）宽0.65厘米，右侧边缘已残损，宽0—0.8厘米，下部边缘宽5厘米（相当于5行文字的地方）。

背面

1.《大般若波罗蜜多经》，玄奘译。

〔第34卷，第7品（24）〕开始部分已残缺，由于在第10行的文献中有空白处，所以这是未抄完的卷子。见《大正新修大藏经》第220号，第5卷，第189页。

第16叶背面第1—25行（一顺一倒地相衔接）。

成楷书本，粗细笔划都很强劲有力。墨迹颜色尚很深。"兑"字写在了上部的空白处。一共有25行文字，其中有7行（1.3—8）已残损，每行有16—18个字。每行高20.1厘米。上方的空白处为3.5—3.85厘米，下方的空白处宽3.35—3.6厘米。带有格子（共28格，每格之间的距离为1.5厘米）。

2. 《金光明最胜王经》，义净所译。

（第2卷第4品）开始部分已残缺。由于在第11—12行之间出现了空白，所以这是一卷未完成的抄本。《大正新修大藏经》第665号，第16卷，第412—413页。

第15叶背面第26—49行。

楷体字。墨迹闪闪发亮。"兑"字写於上部边缘。一共有24行文字，每行有两句七言律诗。每一行字高20.5—20.6厘米。卷子所留下的空白处也不太规则，上部为3.3—4厘米，下部为3.7—4.05厘米。带有格子（共28行，每行之间的距离为1.55—1.62厘米）。

3. 《大般若波罗蜜多经》，由玄奘所译。〔第369卷，第64（4）品〕开始部分已残缺。由于在第20—21行之间出现了空白，所以这是一部未抄完的卷子。《大正新修大藏经》第220号，第6卷，第902—903页。

第14叶背面第50—74行（一倒一顺地衔接起来）。

楷书字体，字形很干瘦。墨迹的色泽很深。"兑"字写於上部空白处。共有25行文字，每行有16—18个字，每行高20.55—20.65厘米。上部的空白处为3.4—3.7厘米，下部的空白处为3.35—3.8厘米。带有格子（共27行，行距为1.55

—1.65厘米之间）。

4．《大般若波罗蜜多经》，玄奘所译。

〔第140卷第30（38）品〕开始部分已残缺。由于在第11—12行之间出现了空白，所以这是一未抄完的卷子（见V°6）。《大正新修大藏经》第220号，第5卷，第758页。

第13叶背面第75—92行。

成楷书字体，写得很流畅，无论是粗的还是细的字体都强劲有力。墨迹带有色泽。“兑”字写在9—12行之上以及上部的空白处。共有18行文字。第75行有一部分被14/14叶的接合处所覆盖。第92行的左半部分已残缺。每行有16—17个字，高20.1—20.2厘米。上部的空白处为3.3—3.5厘米，下部的空白处为2.85—3.25厘米。带有行距为1.55—1.65厘米宽的格子。

5．《维摩诘所说经》，由鸠摩罗什所译。

（卷中，7品）首尾部分均残缺。《大正新修大藏经》第475号，第14卷，第547—548页。在这一段与前一段文献（见V°11和10以及伯希和1286号写本V°2）之间有37个字的空缺。有关这一段的下文，见伯希和敦煌藏文写本1286号V°1。

第12和11叶背面第93—146行。

楷书字体，笔迹流畅。墨的颜色很深。有4个字是在磨损之后重写的。一共有54行文字。第93行的右半部和第146行的左半部已残缺，有关这两段，见伯希和敦煌藏文写本1286号V°I第1行。每叶分别有26和28行，每行为16—19个字。高20.2—20.4厘米。其上部和下部空白为2.7—2.8厘米。带有间隔为1.6—1.7厘米的格子。

6．《大般若波罗蜜多经》，玄奘译。

〔第40卷，第30（38）品〕由V°4所开始，没有抄完。《大正新修大藏经》第220号，第5卷，第758页。

第10叶背面第147—154行。

该文与V°4是由同一人以同样的墨所抄完。全文共有8行文字，位於第147行的右侧，在第11/10页的接合处，V°4第92行的左半部。每行16—18个字，高20.1—20.2厘米。上部的空白处为3.2—3.6厘米，下部的空白为2.95—3.25厘米。带有格子（共10格，行距为1.55—1.6厘米）。

7．《四分律》，由佛陀耶舍等人所译。

（第37卷）首尾两部分已残缺。《大正新修大藏经》第1428号，第22卷，第836—837页。原来在修补时将197—198行下半部分糊住的纸片是与V°5、10、11和伯希和敦煌藏文写本1286号背面属於同一卷写本，相当於《大正新修大藏经》第475号，中卷7品，载第14卷，第548页。

第9—8页背面第155—203行。

用楷体字所写，属於碑铭文字风格。墨迹的颜色尚很深。有一个字已用红墨所涂改（第183行）。全文共有49行，其中第203行的左半部已残缺。每一行有21—28个字，高19.55—19.75厘米。上部和下部的空白处为2.9—3.4厘米。带有格子（间隔为1.8—2厘米）。

8．《大般若波罗蜜小品经》，鸠摩罗什所译。

（第6卷第14品）末尾部分已残缺。与《大正新修大藏经》第227号第5卷第14品（载第8卷第560页）相比较，这是另一不同的文本。

第7—6叶背面的第204—257行。

非常精心地用楷书所写，粗细笔划都很匀称。墨迹具程度不同的黑色。全文共有54行字，第237行成斜向裂开了。每叶有26和28行，每行16或17个字，高19.9—20厘米。其上部空白边有2.9—3.2厘米，下部空白处有3—3.2厘米。带有行距为1.45—1.75厘米的格子。

9．《妙法莲华经》，鸠摩罗什所译。

（第3卷第6品和）第7品的首尾两部分已残缺。《大正新修大藏经》第262号，第9卷，第21—22页。

第5—3叶背面第258—332行。

用楷体字所写，粗细笔划都很均匀。墨迹尚有光泽。共有75行文字，第258行已部分地被6/5叶的接合处所覆盖。每叶有16—18个字，或四句四言或五言律诗。各首诗之间的空白处为0—1厘米。每行高达19.4—20cm。边缘空白很不规则，上部为2.3—2.65厘米，下部边缘空白为2.7—3.15厘米。带有格子（行距为1.55—1.8厘米）。

10．《维摩诘所说经》，鸠摩罗什所译。

（中卷6品）首末两部分已残缺。《大正新修大藏经》第475号第14卷，第546—547页。V°Ⅰ就位于此文之前，对于下文，请参阅伯希和敦煌藏文写本1286号背面第2行，然后是伯希和敦煌藏文写本1287号背面第5行及1286号背面第1行，最后是1287号背面第7行原来修复的地方。

第2和1叶背面第333—373行。

与V°5为同一人所写，字体也相同。墨迹尚有光泽。有些字是在磨损后重新写的（第349、353和361行）。全文共41行，位于3/2叶接合处之下，通过透明的观察，我们可以看到V°Ⅰ最后一行的左半部；第373号的左半部已残损，我们

由此便可以看到被伯希和敦煌藏文写本1286号背面与3/2叶接合处所掩盖起来的一行。每1叶有21和20行。每行16--18个字，高20—20.35厘米。其上部边缘的空白处为2.6—2.9厘米，下部的空白处为2.65—3.1厘米。带有间隔为1.6—1.7厘米的格子。

11. 《维摩诘所说经》，鸠摩罗什所译。

（中卷6品）开始部分已残损，也就是V°10的续文。《大正新修大藏经》第475号，第11卷，第546页。M·拉露女士生前所拍摄的写本图版现在由A·斯巴尼安所掌握，从图版来看，这一残卷原来是粘贴在第1叶背面上的，在V°10的相反方向上，其一端已超过了2.70厘米，位于藏文文献第2—6行的右侧。

写本开始部分残卷的背面。

此文与V°10和5同出于一人之手，字体也完全相同。墨迹尚有光泽。全文共有4行，第1行的右半部已残缺或破裂，第4行的左半部分已残缺或撕破。每一行有16—17个字，高19.8厘米。其上部空白边缘为2.7厘米，下部边缘为3.1厘米。带有间隔为1.7厘米的格子。

这一拼凑成的卷子共有16行，由10个差别很大的片断所组成，而且是首尾相衔接起来的，其中有4个片断可以相互比较：a，第1和第6段（正面 §Ⅰ和VⅡ—X；V°10和5）属于同一卷子，其中另外两部分被编为伯希和敦煌藏文写本1286号；b，第5和第7段（正面 §VⅡ和XⅠ，V°6和4）原来是同一叶。

第1个片断（第1和2叶，25.5×2.8×68.4厘米）：共有不完整的两叶（第1叶由伯希和敦煌藏文写本1286号第2叶

所补充）。纸叶的质量相当好，纸浆相当均匀，纸张也相当厚，呈深赭红色。带有相当粗糙和不匀称的纸纹。上面有些棕色的小点，沿着纸叶的粘贴处（尤其是在第2叶正面与第3叶背面的结合处）有粘贴的痕迹。卷子中有小洞和缺口，由于修复的原因而在边缘部有划破的地方（尤其是背面）。

第2个片断（第3—5叶，25×25.25×127.55厘米）：长42.35—42.7厘米的3叶，有2叶（3和4）是完整的。纸的质量相当好，纸浆不匀称，纸张相当薄，用雄黄所染色，纸纹相当粗糙，但由于上色的原因而使纸纹不太清楚了。纸上具有潮湿污点和虫粪点，沿着纸叶的衔接处还有粘贴的痕迹。正面文献在背面的透亮度比背面文献在正面的透亮度要大。整部卷子遍布裂缝、缺口和很小的洞（尤其是第3叶）。

第3个片断（第6和7叶，25.9×26.15×88.65厘米）：共有两叶，分别长44.75和43.9厘米（第6叶中有几厘米的长度已残缺）。所使用的是很漂亮的纸，纸浆很匀称，纸张很薄，用雄黄上色，带有很精细和匀称的纸纹。有潮湿污点，纸纹呈淡红色（第6叶正面）。背面的文献轻微地透亮到了正面，正面的情况也基本如此。卷子中有一些小洞（尤其是第6叶）和小缺口。

第4个片断（第8和9叶，25.5×26.5×89.95厘米）：共有两叶，分别长50.5（残损了几厘米）和39.45厘米。纸张很漂亮，纸浆均匀，纸张薄细，用雄黄上色，带有不规则的纤细纸纹。卷子中有虫粪点和略呈棕色的小片（第9叶），沿着9/10叶背面有粘贴的痕迹。背面的文献能透过正面，正如正面文献也能透过背面一样。尤其是沿着左部边缘有缺口。在第8叶背面有原来修复过的痕迹（各剪片都是与第1和

第6部分在同一卷子中剪下来的）。

第6个片断（第10叶，26.6×27×16.45厘米）：这一叶已由第7个片断所补充。相当好的纸张，纸浆不太规则，纸张相当细，略呈深赭红色，具有相当粗糙和不匀称的纸纹。有潮湿点，沿着纸叶的衔接处（尤其是第10叶V°/11 R°）有粘贴痕迹。背面的文献多少也能透过正面。卷子中有一些缺口、裂缝和小洞。

第6个片断（第11和12叶：25.7×25.95×86.75厘米）：一共有分别长为45.05厘米（第11叶由伯希和敦煌藏文写本1286号第4叶所补充，长46.8厘米）和41.7厘米的不完整的卷子。这一部分所使用的纸张与第1部分的纸张完全相同。具有潮湿点和几处虫粪痕迹，有两个红点（第11叶背面）。有一些缺口和很小的洞

第7个片断（第13叶，26.4×26.85×26.65厘米）：这是用与第5部分同样的纸所写的不完整的卷子。卷子中有潮湿点，沿着第13叶背面与第14叶正面接合处有粘贴的痕迹。背面文献多少也能透过正面。有缺口、裂缝和小洞。

第8个片断（第14叶：27.4×28×44厘米）：几乎是完全完整的一叶。纸的质量相当好，纸浆不匀称，很厚，呈赭红色，具有相当粗糙和不规则的条纹，由于上色而变得不太清楚了。其中的油迹与以下两部分相比较，变得越来越小了；沿着第14叶背面与第15叶结合处还有粘贴的痕迹，有一些淡紫色的斑点（第14叶背面）。背面的文献可以透视到正面。卷子中有小缺口和小洞。

第9个片断（第15叶，27.5×28.5×45.65厘米）：这1叶的纸相当好，纸浆相当均匀，纸张相当薄细，呈深赭红

色，带有不规则的粗条纹。同下一部分比较起来，油渍点比较小，还有一些潮湿点，沿着第15叶背面与第16叶之间接合处有粘合痕迹，有虫粪痕迹。背面的文献透过正面的程度比正面向背面的反射度要强一些。卷子中有缺口和很小的洞，由于用薄纱修复每叶右下方的影响而产生的裂口。

第10个片断（第16叶，27.1×27.6×43.85 厘米）：这是一残叶（左下角已缺）。纸张的质量很好，纸浆相当匀称，纸张很纤薄，呈赭红色，带有不规则大条纹。卷子中有油渍和虫粪的痕迹。尤其是沿着左侧有一些缺口，在背面有几个小洞和一些撕破的地方。

整卷写本已完全修复。第3行（最后18厘米）到第9行，第15（最后11.6厘米）和第16行都是用细纱所裱糊。

[25×28.5×637.9厘米]。

H·威特克

印度事务部图书馆所藏Ch·XVI·2号写本

参阅A·麦克唐纳于《拉露纪念文集》第251—255页发表的文章，其中误将该文献引成了印度事务部第716号写本。伯希和敦煌藏文写本1287号 §IV、VI和VI中提供了一些相类似的资料，这一文书又对它们作了重要的具体解释。

伯希和敦煌藏文写本1288号、印度事务部图书馆750号和大英博物馆东方部Or·8212（187）号写本。

参阅《吐蕃历史文书》（原文和译文）第7—75页；黎吉生：《关于敦煌历史文书残卷》，载《西藏学通报》，1965年第2卷，第3期，第37—38页（对伯希和敦煌藏文写本1288

号前10行的译文和转写文，《吐蕃历史文书》中没有发表）；张琨：《敦煌吐蕃王统世系牒简析》，载《东方研究学报》，1959—1960年，第5卷，第122—173页；G·乌瑞：《古代吐蕃的世系与职官制度》，载1975年《亚细亚学报》第263卷，第1—2期，第157—170页。

对伯希和敦煌藏文写本1286号和印度事务部图书馆斯坦因千佛洞藏卷79·VⅡ·7（见L·德·拉·瓦累·普散和榎一雄：《印度事务部图书馆所藏敦煌藏文写本目录》，1962年伦敦版，第750号和C27号）背面的汉文文献相当于：

1.［《大正新修大藏经》第262号，第3卷，第5品，载第9卷，第19—20页］：伯希和敦煌藏文写本第1288号背面

2.《大正新修大藏经》第262号（第3卷，第5、6、7品，载第9卷，第20—23页：印度事务部图书馆Ch 79·VⅡ·7号卷子背面。

这是对鸠摩罗什所译的《妙法莲华经》的抄本，因此与伯希和敦煌藏文写本1287号背面第9页的卷子有所不同，后者相当于印度事务部图书馆Ch·79VⅡ·7背面的写本，即《大正新修大藏经》第262号，第21—22页。

H·威特克

伯希和敦煌藏文写本第1289号

参阅R·—A·石泰安于《拉露纪念文集》第516—521页发表的文章。

伯希和敦煌藏文写本1290号

该写本正面和背面的资料都是绝不作推敲的。请参阅A·麦克唐纳于《拉露纪念文集》第317—328页发表的文章，同样也请参阅对伯希和1067号敦煌藏文写本的注记。

伯希和敦煌藏文写本1291号

这部卷子包括对《战国策》中五个故事的译文，第1叶1—8行；第2个故事：第1叶9—23行；第3个故事：第2叶1—15行；第4个故事：第2叶第16—21行，第3叶第1—23行；第5个故事：第4叶第1—28行。如果对藏文文献和汉文原文进行一下考订和比较，那就可以使我们复原第4叶所撕碎的3块。有一篇论著正在研究这一写本，很快即将发表。

今枝由郎

伯希和敦煌藏文写本1292号

参阅伯希和：《一卷藏文回鹘佛教教理文书》，载1921年《亚细亚学报》第2套，第18卷，第135—136页，克劳松（G·Clauson）：《突厥蒙古资料汇编》，1962年伦敦版，第96—100页。释尾目前正在同森安孝夫合作研究这篇回鹘文书的藏译文。

伯希和敦煌藏文写本1640号

参阅A·麦克唐纳于《拉露纪念文集》第351—354页发表的文章，其中谈到了根据这卷以及其它写本而对མདོ་（经）的注释。

伯希和敦煌藏文写本2118号

参阅A·麦克唐纳于《拉露纪念文集》第351页中的解释。

印度事务部图书馆Ch·73·XV，第12残卷

这篇文献已经由F·W·托玛斯发表于《新疆藏文史料集》第2卷，第67—71页中了，并由藤枝晃在上引文章中发表，载《东方学报》（京都）1961年第31卷，第229—231页。

新发现的吐蕃僧诤会汉文档案写本

（法）戴密微　著　施肖更　译

伦敦所藏斯坦因敦煌汉文写本第2672号基本是已由笔者于1952年翻译发表[1]的巴黎藏伯希和敦煌汉文写本第4646号完整的复件。该文书的开头部分（三百二十行中的四十行）已部分残损，其剩余的部分从“营功德”一词开始，即伯希和敦煌汉文写本第4646号第129（b）叶第2行第16—18个字（见笔者书中的第四幅图版）。剩余的文书〔从P·4646第41行，即第132（a）叶开始〕，字体写得非常清晰易读，但全面来看，其行文没有巴黎藏卷那样正确。我们从中发现了许多说明该抄经师不熟悉吐蕃事务的错误。如在第287行中，拉萨一名两次被写作“逻婆”而不是“逻娑”，在吐蕃占领敦煌期间（787—848年）或稍后不久曾在敦煌工作过的任何抄经师从来都不会犯类似的错误。伦敦藏卷与巴黎藏卷的“方册”不同，而是形成了有十三法尺长的卷子[2]，其中在有关僧诤的记录之后（第320—329行）是一“公案”故事，出自同一人之手，我们从中可以看到一位禅宗大师与一青年女子互赠的诗[3]。卷子背面是出自另一人之手的律部经

文。

这卷写本中有大量异文，我已将之全部检出。大部分异文都没有任何意义，笔者于下文仅提到那些我觉得有助于更好地解释文献的地方。其中的S指斯坦因敦煌汉文写本第2672号，并以连续的编号来指出其行数。P指伯希和敦煌汉文写本第4646号，它已被发表在《吐蕃僧诤记》的图版中了，并参照了其叶数，a指每叶的正面，b指每叶的背面及其行数，C指《吐蕃僧诤记》以及其中译文的叶数。

S·37“法性理中大乘小乘……”（下阙）。

P·132a，1“法性理中大乘之见并是虚妄想妄想（衍字），妄想若离，无大小之见”。

《吐蕃僧诤记》的译文中应补充以“小乘”。

S·47“又《楞伽》、《华严》、《三昧经》云……”

P·132a“《首楞严三昧经》云……”。

伯本的记载正确，这里确实是指《首楞严三昧经》。参阅《吐蕃僧诤记》第73页和注[4]。

S·50—51“我及诸佛皆随众生烦恼解故欲种种不同不为开演……”。

P·133a，4—5其中用“而为”代替了“不为”，这是正确的。“故”字在两卷写本都是衍字。参阅《大正新修大藏经》第672号，第616页。

S·53—54“若论福智更无过者法性道理及以法性三昧，所言欲渐皆为众生心想妄想……”。

P·133b，1—2应该删去“无过”之后的衍字“者”。

比较具体明确的斯本可以使我们改造《吐蕃僧诤记》中的译文。“无过”肯定应指“最高的、无较超过的”之意。在采

纳这种意义时，这里一方面是指以"渐"的方式获得的"福"与"智"的关系，另一方面又是指均为"顿"法的法性和《首楞严三昧经》的关系。参阅《吐蕃僧诤记》第73—74页。

S·70"心想若动，有无，净不净，空不空等，尽皆不思议，不观者亦不思"。

P·135a，2—3"想若动，有无，净不净，空不空等，尽皆不思不观；不思者亦不思"。

斯本的记载是错误的。

S·74—75"八地菩萨离一切观〔……〕了知菩萨十地自心妄想分别建立。又佛告大慧：於胜义中，无次第亦无相续[4]，又《思益经》[5]及诸大乘经云：八地菩萨者，超过一切行，得无生忍，然后得授记"。

P·135a71—135b，1"八地菩萨离一切观〔……〕了知菩萨者，超过一切行，得无生法忍，然后得授记"。

伯本漏掉了整整一段。

S·80"凡夫虽共佛同诸佛所悟之法……"。

P·135b，6"凡夫虽不共佛所悟之法……"。

我们可以在伯本的边缘上辨认出三个增补的字，似乎是"同诸佛"。无疑应读作"凡夫虽不共同诸佛所悟之法"。

S·81"又言佛无有少法可得者，不可执着言说"。

P·136a，1—2"又佛言……"。

斯本中的读法与前后文更为相符。

S·90"云何不异?离一切妄想习气时，一异不少可"。

P·136b6—138a，1"云不异，一切妄想习气时，一异不可分别"。

我在《吐蕃僧诤记》第86页注①中提出的解释与斯本的

写法并不完全相符，但其译文仍是正确的。

S·90—91“只为钝根者，复利根者俱要？”

P·137a，1—2“只为钝根者，为复利钝俱要？”

伯本中的写法为最佳[6]。

S·127“若不观智，云何利益众生？”

P·140b，5“若观智，云何利益众生？”

《吐蕃僧诤记》第97页注⑧应删去。

S·144—145“或执有或执无，观空，住着於（空閑处）众生……”

P·142b，1—2“或执有无，观空，住着於边，以此不同。《楞伽经》广说。又问：‘何名为众生？’”

在《吐蕃僧诤记》第108页中，我把“着”字读作“看”。斯本很清楚，应为“着”。

S·152“如来尚犹不制，言退亦甚亦（衍字）佳”。

P·143a，5“如来犹不制”，言退亦甚住”。

正如我在《吐蕃僧诤记》第112页注①中所提示的那样，伯本中的“住”应为“佳”。这里并不象我在《吐蕃僧诤记》第112页注①中所假设的那样，它既不是暗示《大方等善住意天子所问经》，也不是指《佛说大迦叶问大宝积正法经》，而是引自《妙法莲华经》（鸠摩罗什译文，载《大正新修大藏经》第262号，第1卷第7页；狄原云来和土田版本第36页）。我们可以从中发现舍利子鼓励佛陀布教，佛陀开始时拒绝，因为他的布教会在其声闻者中引起惶乱和怀疑。但佛陀最终还是同意了，于是当时在场的五千名僧尼和世俗男女便从其座位上站了起来，在向佛陀致敬之后就离开了。佛陀一言不发，不制止他们。他接着对舍利子说：现在在

我的听众中既无枝又无叶（梵文中说只有坚干）了，只剩下了真正的声闻。这样的骄傲之徒“退亦佳矣”。本处所提到的是五千，而不是伯希和与斯坦因敦煌写本中的五百，它可能是由于与《大方等善住意天子所问经》中类似的一段相混淆的结果，摩诃衍非常熟悉该经文，因为他在下文呈奏吐蕃赞普的表章之一中也提到了该经文（《吐蕃僧诤记》第152页和注⑩）。

S·156：“称扬心契，相应名何有？”

P·143b，2：“称扬心相应名何有？”

斯本中的写法为最佳。

S·158：“於法性理不增不减”。

P·143b，5：“於理法性不增不减”。

斯本是正确的。《吐蕃僧诤记》注⑦是错误的。

S·174：“蹔繁、圣听，永润黎庶”。

P·145ε，5：同上

其中的第一个字不是“敷”，而是“蹔”，在敦煌写本中是“暂”的俗体字。应改正《吐蕃僧诤记》第120页和注②中的解释。

S·178：“若不用对治，唯用无心想，离三毒烦恼不可得”。

P·145b，4：“若不用对治，准用无心相，离三毒烦恼不可得”。

我于《吐蕃僧诤记》第121页的译文是以一种误读（把“唯”读作“谁”，在伯希和写本中写作“准”，该写本中经常把“唯”和“准”相混淆）和一种语法错误（用“谁”来指“什么”）为基础的。同样的或几乎是同样的句子也出现

在下文不远处的S・189，即P・146b，5（《吐蕃僧诤记》第123—124页）中。在该文献中，于主要动词“离”和辅助动词“不可得”之间加入的补语是常见的作法。参阅《吐蕃僧诤记》第121页注⑦。

S・197—918：“妄想念起觉则不取不住……”

P・147b，3：“妄想念起觉则取不住……”

《吐蕃僧诤记》第125页和注⑤的译文应根据斯本而改正。

S・198—199：“无二即是智惠，分别即是（方便）。智惠方便不可分别”。

P・147b，4：“无二即是智慧，分别即是方便。智慧〔方便〕不可分别”。

《吐蕃僧诤记》第126页的译文应根据斯本而修改。参阅S・202，即P・148a，2：“智（惠）方便不相离”。

S・203：“虽然还有趣向”。

P・148a，3—4：“虽然还有所观，还有趣向”。

有关“趣向”问题，见我在《吐蕃僧诤记》第136—138页的注释。这种措辞在八—九世纪的禅文献中经常出现，如《马祖语录》，见《禅宗史研究》第2卷，1941年，第524页中的考证版本：“生死心，造作、趣向皆是汗染……；《黄檗山断际禅师传心法要》，见《大正新修大藏经》第2012号第381页：“切不得有分毫趣向！若见善相〔……〕，亦无心随去；若见恶相〔……〕亦无心怖畏”。

S・218—219：“喻如耕种，初用功多，成熟即用人功渐少，以此即有要用课”。

P・149b，2—3：“喻如耕种，初用功多，成熟用人功

渐少，以此即有㮚功用功课”。

《吐蕃僧诤记》第143页的译文应改正。我误把“成熟”读作了“成就”，而且没有注意到在“㮚”字之后划去了“功”字的一个小勾。

S·243：“如合字，人、一口莫作人一口思量，须作合和义”。

P·150b：“如合字，一人口莫作一口思量，须作和合义”。

斯本更为明确一些。“合”字是由“人”、“一”、“口”合成的，但不产生“一人一口”的意思，而是应按“合”（汇集）的意思理解。

S·237—238：“佛非但住着法济，亦具无量功德”。

《吐蕃僧诤记》第149页以及注③和④需要更正，其中伯本记载不准确。

S·246—260：“又问：‘万一或有人言：缘想后，如上所说[7]，但是圣智若是无想，非是无二[8]。有人问，如何答？’又问：‘万一或有人言：凡下不远离心想者[9]，或有经中云（？）思量在前，或云惠先行，或言亦置（？）[10]如是想，中亦有处分令生心想，或处分远离心想；不可执一，所以用诸方便演说。或有人言，如何对如前三段问？’[11]谨答：‘皆是自心妄想分别。若能离自心妄想分别，如是三段问皆不可得。准《楞伽》、《思益》经云，离一切诸见名为正见’[12]。又问：“万一或有人言：发心觉不依想念，则各得念念解脱者[13]，出何经文？觉者，觉何物？愿答。答：‘所言发心觉不依想念，自各得念念解脱者，出何经文者，其义先以（二已）准《涅槃经》具答之[14]，今更问者！

一切众生无量劫来为三毒自心妄想分别不觉不知流浪生死[15]。今一时觉悟，念念妄想起，不顺妄想作业，念念解脱，觉者，觉如此事[16]。是故《楞伽经》云：菩萨念念入正受[17]，念念离妄想，念念即解脱[18]。《佛顶》三[19]云：阿难，汝犹未明一切浮尘诸幻化，当处出生随处灭尽。幻妄称相；其性真为妙觉妙（衍字）明体。如是乃因五荫六入，从十二处至十八界，因缘合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭[20]，殊不能知生死去来。本如来藏常住妙明，不动周圆妙真如性。性真常中求于去来，迷悟死生，了无所得'"。

在《吐蕃僧诤记》第19页注②中，我曾指出伯本的原来编号漏掉了第152页，但文献中于此却似乎没有空缺处。实际我搞错了（参阅该书第151页注⑦）。

P·151b，6—153a，1："又问：'万一或有人言缘（阙第152a—b页）荫六入，从十二处至十八界，因缘和合，虚妄有生；因缘别离，虚妄名灭'"。

S·276："如未得不思不观如如之理事，行六波罗蜜"。

P·154a，4—5："如未得不思不观如如之理事，须行六婆罗蜜"。

斯本中所阙之"须"字是少不得的，"事"字并不象我在《吐蕃僧诤记》第153页注⑦中所认为的那样是由抄经师造成的错误。

S·277—278："当沙州降下之日〔空阙〕，奉进止，冈敢即说，后追到讼割，屡蒙圣主诘问。讫却发遣赴逻婆（应为'娑'）教令说禅，复于章隆，以特便（应为'使'）逻婆（娑），数月盘诘。又于勃岩漫，寻究其源。非是一度"。

P·154a，6—154b，6："当沙州降下之日，奉赞普恩

命，远追令开示禅门。及至逻娑，众人共同禅法。为未奉进止，冈敢即说。后追到割，屡蒙圣主诘；讫却发遣赴逻娑，教令说禅。复于章蹉，及特便（使）逻娑，数月盘诘。又于勃岩漫，寻究其源。非是一度”。

在这一篇由摩诃衍和尚致赞普的第二道表章的行文中，斯本中有长段阙文和许多错字。在这两卷写本中，我们发现了一种略显奇怪的短语“冈敢”，冈即罔，而不是我于《吐蕃僧诤记》第154页注⑪中所翻译的那样为“何敢”。摩诃衍在他最早于逻娑居住之后与赞普会见的地方叫“讼割”，而不是伯本的“割”（见《吐蕃僧诤记》第154页注⑦，“割”字也出现在939年的《王陵变》写本中，即伯希和敦煌汉文写本第3627号，第十八行）。这里明显是指“宗喝”（Z-uṅ-Kar Zuṅ-mkhar, zur-mkhar），在近代地图中作Zung kar，它在八世纪是赞普的拂庐之一。据敦煌本《吐蕃赞普世系牒》记载，赞普于756年仲夏获得了“墀松德赞”的尊号，后来又在那里主持了汉印僧侣之间的辩论会。该赞普即以这一尊号执政到797年。摩诃衍受到赞普盘诘的第四个地点在汉文中叫“勃岩漫”（这是由斯本证明了的写法），图齐把它考为扎玛宫（Brag-mar）[21]。扎玛意为“红山，”即今之扎玛尔（Trag mar），这是吐蕃赞普的主要冬帐之一，在敦煌本的《吐蕃赞普世系牒》中经常提及，它是墀松德赞的诞生地。扎玛尔和宗喝均位于雅鲁藏布江（布拉马普特拉河）的北岸，靠近桑耶寺，在拉萨的东南。整个这一段文字都清楚的说明了王家生活的游牧特征。我们还将注意到，其中没有提到桑耶寺（至少据我所知，唐代的任何汉文文献中都没有提到），这与图齐所提出的有关这次僧诤会地点的

看法是背道而驰的。

S·280：“方遣与达摩麼低同开禅教，然始敕令颁下诸处，令百姓宜寮（应作‘官寮’）尽知”。

P·154b，4—5：“方遣与达摩低同开禅教，然始[22]敕令颁下诸处，令百姓官寮尽知”。

据斯本记载，协助摩诃衍传布禅教者的名字只能是达摩麼低（Dharmamati）。在十一世纪时，这是米拉日巴的师傅——著名的玛尔巴的法名[23]，但在吐蕃僧诤会期间，我不知道任何享有此名的人。在这段文字的末尾，应把“颁”字读作“须”字。因此，《吐蕃僧诤记》第155页的译文需要修改。

S·288：“师僧宜寮（寮）”。

P·155a，6：“师僧寮”。

据斯本的写法来看，攻击摩诃衍的宽容态度的并不仅限于印度的僧师，而且还有吐蕃的官僚。这就证明了这一事件的政治牵连（参阅《吐蕃僧诤记》第180页以下）。我们应据此意义而改正《吐蕃僧诤记》第157页和注②中的解释。

S·305—306：“摩诃衍依止知（应读作‘和’）上，法号降魔、小福、张和上、准仰[24]、大福德[25]、六和上，同教示大乘禅门”。

P·156b，6—157a，1：“摩诃衍依止和上，法号降魔、小福、张和上、准仰、大福、六和上，同教示大乘福门”。

《吐蕃僧诤记》第116页的译文需要修正。

“依止和上”[26]指古代的那些在为一名新僧侣举行受戒仪式之后便将之置于自己的保护之下和居住在自己住所中的和尚[27]。这段文字很难断句。如果要达到六位大师的数字，

那就必须把“法号”也算作一僧名，这似乎是不可能的。摩诃衍为了证实其正统性，于此追述了曾向他传授禅法的大师们的权威。在这些大师中，至少可以通过其它地方而获悉三位。

降魔又叫降魔藏[28]（其中的“藏”字也能是其法名的第二个音节），他是明瓒禅师的弟子之一的名字（更可能是绰号），明瓒曾居住在广福院，此院很可能就是位于今河南河阳大都山的那座以此名称呼的寺院，此地在洛阳附近，地处黄河的右岸[29]。降魔（藏）诞生于安徽一个原籍为河北的官宦之家。他会降魔，由此而产生了其绰号。他在受到明瓒的度化之后，又研究了南宗经[30]，然后就参加了神会（606—706年）宗，也就是北宗。他后来居住在“兖州东岳”，也就是泰山，他在那里有许多弟子并皈依了不少高层人物，于九十一岁时圆寂于那里[31]。

降魔〔藏〕与圆寂于706年的神秀及其生活在652—739年的弟子普寂成了神会宗嘲弄的人物之一。在神会看来，他们代表着北宗禅中最应受谴责的东西，即“坐禅”中的消极寂静，那些天真的狂热信徒们于其中寻求一种容易而无效的消遣[32]。在宋初，禅宗编年史中把降魔包括在神秀的主要弟子中了，此外还有“西京义福”和“京兆小福”[33]。“京兆小福”无疑就是摩诃衍把他算在其师中的那一个人，所以“大福”完全有可能就是“义福”。义福在传记和碑铭史料中非常著名，他原籍为今山西省，诞生于658年，首先在洛阳为杜朏的弟子，后在此人于706年圆寂之后又成为神秀的弟子。他居住在长安的“提布尔”（原为意大利一城市，建于罗马之前。——译者）终南山，在那里成了皇廷中许多头面人物

门的宗教导师。义福从722年起轮番居住在两京，追随宫廷的行动。他圆寂于736年，享受到了由国家出钱而安葬的待遇[34]。我们可以理解神会憎恶宫廷中的这一高级神职人员的原因，南京禅的全部"改革"都是为抗议此人的。从年代上来看，义福完全可能是敦煌的摩诃衍的"依止和上"。此人在792—794年间的吐蕃僧诤期间不停地为自己的"老耄"辩护。受具足戒的年龄原则上应定为二十岁（西方的十九岁），没有任何东西可以阻止我们承认他于736年之前（义福圆寂的时间）之前于中国中原受度。至于"小福"，他很可能是惠福。此人在湖北荆州为神秀的弟子，后来又居住在长安以东不远的蓝田之玉山，八世纪初叶的一种编年史把他记载成神秀的四名继承人之一，另一位就是义福[35]。

需要牢记的重要一点是摩诃衍大师援引了属于北宗禅的一些人名，在有关汉印僧诤的汉文档案中从未公开提到南宗禅。这无疑是摩诃衍没有任何理由在一次国际性的会议中提到使中国禅宗分裂的各派别。但他强调了诸如"看心"[36]这样一些受到了南宗禅公开抨击的教理[37]，或者是选择其权威经文[38]。这一切均说明，他在暮年并未忘记青年时从其师处学得的功课。其师们于八世纪前十年曾在唐廷中和京师地带传授北宗禅的教理。

注　释

〔1〕《吐蕃僧诤记》，第1卷，巴黎1952年版。图齐先生以藏文文献为基础而提出这次汉印僧侣之间的大辩论是于桑耶寺，而不是在逻娑举行的。他的论据不能完全使我信服。但我无疑最好是采纳《吐蕃僧诤》的标题（参阅《通报》，1958年，第46卷，

第404—469页）。

〔2〕翟理斯：《伦敦大英博物馆所藏斯坦因敦煌汉文写本解说目录》，伦敦1957年版，第6005号。

〔3〕有一位禅宗大师曾去寻找山林以进入禅，他偶然到达一个岩洞中，在那里发现一位十二或十三岁的非常美貌的女子。她躺于一"榻席"，悠闲自得地倚在那里。在墙上放有一些经书，一支笔和一砚台。大师对此感到奇怪并以偈句询问她。紧接着是一首发挥得很深刻的哲学诗，是由青年女子对禅师讲的。参阅翟理斯目录第6041、6216和6781号文书。

〔4〕《大乘入楞伽经》，实叉难陀译文，见《大正新修大藏经》第672号，第619页，南条文雄的梵文版本第215页。

〔5〕鸠摩罗什译文，见《大正新修大藏经》第506号，第46页（参阅《吐蕃僧诤记》第68页）。

〔6〕有关"为"和"为复"，请参阅张相：《诗词曲语辞汇集》，1954年上海版，第265页。

〔7〕参阅《吐蕃僧诤记》第72—74页，有关《金刚经》中的论点。据该经认为，佛陀是无思无念的（《吐蕃僧诤记》第52页注①）。印度人坚持认为无念仅在长期的有念之后才会产生。请参阅《吐蕃僧诤记》第130—140页中有关"分别"与"无想的讨论。

〔8〕为了成为不二法，其中必须既包括"念"又包括"无念"。参阅《吐蕃僧诤记》第126页，其中把"般若"说成是"不二法"，第127页中又把不二法说成是超越获得（财产和无念）与放弃（邪恶与念）的。

〔9〕印度人拒绝承认凡夫具有修习无念之根（《吐蕃僧诤记》第76、81和96页）。其中的"凡下"也可能是"凡夫"之误。

〔10〕"置"字的释读和意义都令人置疑。

〔11〕《吐蕃僧诤记》第150页已提到了其中之一。

〔12〕我在所提到的经文中没有找到这句话，但其中确实有这样的意思。例如，《大正新修大藏经》第586号卷3，第48页："随所有见，皆为虚妄；无所见者，乃名见谛"。

〔13〕"念念解脱"的教理要追溯到会能和神会。参阅《吐蕃僧诤记》第125页和注⑥、第158页和注⑦。

〔14〕参阅《吐蕃僧诤记》第125页。

〔15〕"流浪生死"是摩诃衍和尚非常爱用的一个用以指生死轮回的术语。参阅《吐蕃僧诤记》第76和77页等处。

〔16〕有关"觉"字的这种用法，参阅《吐蕃僧诤记》第125和158页。

〔17〕"正受"译自梵文。

〔18〕这是对《楞伽经》中的一段文字的模糊回忆，其中提到了菩萨进入禅的思想的各个阶段，见铃木文本第211页；求那跋陀罗译文，《大正新修大藏经》第670号，第4卷，第509页："……菩萨……入正受……念念正受"。

〔19〕《大佛顶如来密因修正了义诸菩萨万行首楞严经》是八世纪初叶中国的一部伪经，参阅《吐蕃僧诤记》第43—52页。《大正新修大藏经》第945号，卷3，第114页；毕尔译文，载《佛经之连锁》，伦敦1871年版，第331页。

〔20〕"名灭"这一术语于经文中出现过。

〔21〕参阅《通报》第46卷，1958年，第406第，其中的"第28页"是一种印刷错误。图齐在《小部佛典》第2卷（罗马1958年版）第286页中对此提出了考证。有关九玛尔的情况，参阅上引图齐书第32页；《吐蕃僧诤记》第190和201页；巴科、托玛斯和图散，《敦煌吐蕃历史文书》，巴黎1940—1946年版，第38、51页和89页注①；图齐，《在拉萨及其以外》，罗马1950年版，第106页。有关宗喀，见上引巴科等人书第56和63页；《在拉萨及其以外》第102页。

〔22〕“然始”是一种著名的表达方式，参阅诸桥辙次：《汉和大辞典》第7372页。

〔23〕《洛扎教法史》，参阅巴科：《译师玛尔巴传》，巴黎1937年版，第2页注①。译师达摩底在《丹珠尔》的传记中经常提及，似乎始终都是指玛尔巴。

〔24〕这里并不象我在《吐蕃僧诤记》第161页中释读的那样作“准仰”，而应为“唯仰”。伯本经常在“唯”与“准”之间混淆（如145b，4；146a，6；157a，1等处）。在八世纪时有许多禅师的名字均以“惟”（其俗字为“唯”）开始，如“惟忠”《大正新修大藏经》第2061号，卷9，第763页）、“惟宽”（同上，卷10，第1768页）、“惟政”（参阅宇井：《禅宗史研究》第1卷，第319页）、“惟悉”（《吐蕃僧诤记》第47和52页）等。

〔25〕斯本中的“大福德”应是错误的。

〔26〕《吐蕃僧诤记》第161页中的“依正”之释读有误。斯本明显作“止”，伯本中的草字也相当于“止”而不是“正”。

〔27〕这是《五分律》（《大正新修大藏经》第1421号，第16卷，第113页）中列举的五种轨范师之一。这一术语当相当于梵文niśrayācarya，它似乎未曾出现在巴利文的律部经文中。参阅望月信亨《佛教大辞典》第30和1709页；《禅林象仪笺》，京都1909年版，第18页；《法宝义林》第17页。

〔28〕伯希和敦煌汉文写本第3488号中作“降魔”，第2045号作“象魔”。参阅胡适：《神会和尚遗集》，1930年版，第175页，1958年版，第846—847页，即谢和耐1949年的译文版第93页，1954年版第460页。

〔29〕有关该本，请参阅《大正新修大藏经》第2061号，第29卷，第892页，怀空传，其中指出那里是怀空的师傅大明禅师的住所。然而，据《大正新修大藏经》第2061号，第19卷，第834页记载，明瓒的谥号也叫作懒瓒，或者是懒残。他是普寂（652—

739年)的弟子，生活在八世纪中叶， 写过一首动人的《乐道歌》(《参阅大正新修大藏经》 第2061号，第19卷，第834页；《旧唐书》卷130，1888年版本第2页；玉井：上引书第1卷，第305—306页）。但所有史料都一致把这位明瓒的住所确定在南岳(湖南的衡山)。另一方面，怀空的传记在有关大明禅师的段落中包括一种时代错误。其中包括有我于此无法澄清的混乱。

〔30〕会解的《坛经》和神会的《南宗定是非论》的First标题都是以"南宗"一词开始的。

〔31〕有关东岳的降魔(藏)的情况，请参阅《大正新修大藏经》第2061号，第9卷，第760页；上引宇井书第287—289页，谢和耐1949年译文第93页注⑩。注意不要把此人与另外一位同样也叫作降魔禅师的僧侣相混淆，但后者的法名是崇惠，生活在代宗执政期间(763—779年，参阅《大正新修大藏经》第2061号，第17卷，第817页。

〔32〕参阅下文注㊳。

〔33〕1004年的《景德传灯录》，见《大正新修大藏经》第2076号，第4卷，第224页。京兆的行政机构在唐代指长安京畿地区，请参阅戴何都：《百官志和兵志》第682页注①。

〔34〕有关义福此人，见《宋高僧传》(《大正新修大藏经》第2061号)，第9卷，第760页；《旧唐书》卷191，第10页，《金石续编》卷7，第5页，同一版本；上引宇井书第1卷，第208—209页；长部和雄：《唐代禅宗高僧的士庶化》，载《羽田亨纪念文集》，1950年版，第300—301页。《旧唐书》认为义福圆寂于732年(开元二十年)，《宋高僧传》认为是741年1月3日(开元二十八年)，但碑铭史料的确切时间丝毫不会令人怀疑。

〔35〕《楞伽师资记》(720年左右)，见《大正新修大藏经》第2837号，第1290页；参阅上引宇井书第1卷，第290页。蓝田界属于京兆府(《旧唐书》卷38，第5页，888年版本，）这与把小福

考订成惠福是相吻合的。参阅上文注㉝。

〔36〕或为“看净”，见《吐蕃僧诤记》第43、52、78、125和158页。

〔37〕参阅《吐蕃僧诤记》第51页、125页注⑥；《坛经》(《大正新修大藏经》第2007号，第338页)：“看心看净”；《坛经语录》，胡适1958年版本，第882页：“住心看净”；《南宗定是非论》，1985年胡适版本，第847页（同上）；《临济语录》，岩波文库版本，第54页，“住心看净”等。据南宗认为，不应“未完地”而是应该“完成地”“看”，完全如同柏拉图把“自净”与“净化”对立起来了。参阅《魔镜》，载《汉学杂志》第1卷，第2期，巴尔1947年版，第114页。

〔38〕参阅上文。

（原载 荷兰莱敦1973年出版的《戴密微佛教论文选》）。

忽必烈可汗的第一任西藏总督

（美）魏里 著 沈卫荣 译

十三世纪蒙藏间政治联系的军事性的建制已是许多论著的主题，这一时期的历史尽管还不甚清楚，但大致已为人所知。在他们的疆土上处在分裂状态的历史转折中起了关键作用的西藏人，特别是萨斯迦教款氏家族的成员，诸如萨斯迦班智达和他的侄子八思巴等都是大家所熟悉的人物。但由于没有提到萨斯迦班智达的另一个侄子——恰那朵儿只（phyag-na rdo-rje，ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེ་），因而至今尚鲜为人知[1]。

许多藏文史籍都记载，萨斯迦·班智达于1244年应邀前往颗颗脑儿(kokonor)地区之北、在江额(Byang-ngos，བྱང་ངོས་，藏文意为北方，即指凉州）的阔端王子营帐。前去迎请他的蒙古军队，同时带走了他的两个侄儿，即八思巴和恰那朵儿只。1253年，萨斯迦班智达在江额圆寂后二年，他的这两位侄儿被召请至忽必烈王子的潜邸。1260年，忽必烈入掌大宝，继蒙哥汗为大汗时即命八思巴喇嘛为国师。1267年，恰那朵儿只于家乡萨斯迦寺升遐。1270年忽必烈可汗诏命八思巴喇嘛为帝师——蒙古朝廷的最高牧师。十年以后，八思巴喇嘛在萨斯迦圆寂（或被谋杀）[2]。

在藏文史籍中着力于叙述萨斯迦班智达和他的侄儿八思巴上师的所作所为，而对萨班之小侄儿恰那朵儿只仅是一带

而过，这本身就反映了这些藏文文献的宗教倾向。众所周知，藏文传记（rnam thar；རྣམ་ཐར་）事实上只是高僧传，因为这些传记主要是记载知名的僧人和神秘主义者的生平事迹。同样，藏文史乘一般来说称作"教法源流"（chos-vbyung；ཆོས་འབྱུང་）．记载的是法事，严格说来它只能叫作佛教史。这种情形势必造成尽管不是无视，至少亦是极度轻视非出家人的政治作用的倾向。

可以作为与本文的主题有关的这种偏见的一个典型例子是帕马嘎波（Padma dkar-po；པདྨ་དཀར་པོ་，译言白莲花）所作的十六世纪教法源流，它记载了萨斯迦班智达和阔端王子的会晤，忽必烈可汗将吐蕃托付给八思巴等事迹，但它完全忽略了在家人恰那朵儿只[3]。成书于十五世纪的《青史》（Deb-ther sngon-po；དེབ་ཐེར་སྔོན་པོ་），作者宣奴贝（gzhon-nu dpal；གཞོན་ནུ་དཔལ་），书中记载了与萨斯迦班智达和八思巴上师有关的事件，而后又补充了有关恰那朵儿只的记载。恰那朵儿只生于1239年，时其父年56，当其冲龄6岁时就随其伯父萨斯迦班智达来到北方。恰那朵儿只死于1267年，时年二十九[4]。

除了历史的湮没以外，恰那朵儿只的重要性的减轻势必只能完全归咎于在这类史籍中缺乏传记材料。幸而有别的史籍证明在蒙藏关系建立的最初阶段恰那朵儿只并不是一个无足轻重的等闲之辈。几年前，出现在成书于十四世纪的《红史》（Deb-ther dmar-po；དེབ་ཐེར་དམར་པོ་）中的一个段落引起了我对恰那朵儿只可能存在的政治上的重要性的注意[5]。其云："阔端王子令其穿蒙古服装，并娶以蔑阿都（Me-vgav-vdun；མེ་འགའ་འདུན་）公主"。"薛禅皇帝（忽必烈可汗）"

命其主管全西藏”[7]。后来，在五世达赖喇嘛所作的十七世纪的历史中发现了记载这些事件的导言 ，其云：“恰那，作为法王（萨斯迦班智达）的随从入见皇上，皇上命其为西藏的主人，令其穿蒙古服装”[8]。

尽管意义模糊且不完全一致，但这些间接的记载却成了研究恰那朵儿只传记材料的出发点和原动力。假如没有新材料问世的话，那么可见藏文史料所提供的对本课题有用的材料是微乎其微的。后来，在大学里找到了《萨斯迦世系史》（sa-skya gdung-rabs chen-mo；ས་སྐྱ་གདུང་རབས་ཆེན་མོ་）一书，此书是十七世纪的作品，作者绛衮阿乃夏（vjam-mgon A-myes-zhabs；འཇམ་མགོན་ཨ་མྱེས་ཞབས་），是萨斯迦款氏家族的人员。阅读此书中涉及恰那朵儿只的段落，很明显地可以使人认识到这样一个事实：此世系很典型地证明藏文传记作品通常只是记载出家僧侣的活动，它在在家人身上化费的笔墨少得可怜。《萨斯迦世系史》记载萨斯迦班智达的活动共用了79页[10]，有关八思巴上师的记载则更达110页之多[11]，他们二位都是出家人。令人失望的是，在同一世系史中对在家俗人恰那朵儿只的记载仅用了8行[12]。

尽管如此，这仅有的8行还是本文至今尚未披露的有关恰那朵儿只生平的最详细的记载，因此，兹将其全译如下：

“众生之怙主恰那朵儿只是大上师八思巴之同母弟，阴土猪年（1239）生于叶茹（g-yas-ru；གཡས་རུ་，在后藏地区）之铎革噶洛洛（mdog-gi gad-lo-lo；མདོག་གི་གད་ལོ་ལོ་）地方的铎端仓玛（mdog-stod Tshan-ma；མདོག་སྟོད་ཚན་མ་）家族，母亲名叫玛久功吉（Ma-gcig kun-skyid；མ་གཅིག་ཀུན་སྐྱིད་），是年其父卒，是年五十六。（恰那朵儿只）六岁时就随伯王

萨斯迦班智达带到蒙古地方。幼时即能显现密教仪式，他从法主伯侄（萨斯迦班智达和八思巴）那儿听到许多教义和传授，通过听习佛法，其性格得到圆满。他使用秘密戒律，完全征服了敌手。他能抵御三种武器（箭、刀和匕首）或者一道阳光。他向地上射一箭，水就从洞中喷涌而出，甚或至今仍以“射箭得水”而著称。此水在许多方面都胜过别的水，所有人都喜欢喝。他展示了这些和其它关于他的功德圆满状态的不可思议的特征。简言之，恰那朵儿只是以秘主的一位化身而著称，最具魔力，是三界之怙主[13]。蒙古薛禅可汗（忽必烈）封其为sa len dbang（ས་ལེན་དབང་），赐以Thong phyig g·yas gyon gyi khrims ra（ཐོང་ཕྱིག་གཡས་གཡོན་གྱི་ཁྲིམས་ར་）之金印，并以公主蔑诃都（Me-kha-bdum；མེ་ཁ་འདུམ）妻之[14]。（忽必烈可汗）令其穿蒙古服装，授其以（吐蕃）三路法主之职。众所周知，“帝师”和“王”的称号在兄弟二人（八思巴和恰那朵儿只）时第一次在吐蕃出现，其后，他们利益吐蕃甚多。在北方（颗颗脑儿，即青海地区以北）生活了约十八年之后，他去（吐蕃萨斯迦大寺）参加了一个大法会，时年二十五。其后三年多时间内，由于他功德圆满的境地，他在解脱（道）上颇有建树。阴火兔年七月中宿第一日，他在（萨斯迦寺）衮茹（sgo-rum；སྒོ་རུམ）的藏书楼显示了脱离痛苦的方法，时年二十九”[15]。

以上即是见于《萨斯迦世系史》中的恰那朵儿只8行传记的译文。忽必烈可汗赐给他的封号“Sa-len-dbang”（ས་ལེན་དབང་）和Thong phyig g·yas-gyon-gyi-khrims-ra（ཐོང་ཕྱིག་གཡས་གཡོན་གྱི་ཁྲིམས་ར་）是下文所要讨论的主要点，因此这儿暂不翻译，对其将作单独探讨。

在讨论这二个称号以前，我们先来讨论一下记载忽必烈可汗任命恰那朵儿只为吐蕃统治者的一些史料的异文。根据刚才翻译的《萨斯迦世系史》的记载，忽必烈可汗任命他为吐蕃三路的法主(Sa chol-kha-gsum gyi-khrims bdag tu-bskos;ས་ཆོལ་ཁ་གསུམ་གྱི་ཁྲིམས་བདག་ཏུ་བསྐོས)。上引《红史》云："薛禅汗任命其统治整个西藏"(Se-chen-gyis bod-spyivi-steng du bskos; སེ་ཆེན་གྱིས་བོད་སྤྱིའི་སྟེང་དུ་བསྐོས)〔16〕，而五世达赖喇嘛记载："任其为西藏之长官(……bod-kyi dpon-du-bskos……; བོད་ཀྱི་དཔོན་དུ་བསྐོས)"〔17〕。这些有关其任职的不同记载表明，它们是这个职务的政治内涵的各种解释，而不是任何称号的一个翻译。鉴于当时在蒙古和西藏之间盛行的诸种关系，即使恰那朵儿只受命统治整个西藏，无庸置疑他依然不是一个握有自己权力的宗主，而是代表蒙古可汗统治西藏的一个法定代表。因此本文假定恰那朵儿只是忽必烈可汗的西藏总督。

鉴于恰那朵儿只的明显的政治重要性，下一步将是依靠查阅汉地的蒙古王朝的官修正史《元史》的方法来确证这个假设。令人啼笑皆非的是，在这部历史著作中我竟然无法找到恰那朵儿只的名字，那怕是一丁点儿有关他的间接材料亦没有〔19〕。他的哥哥是八思巴当然是确实无疑的，这不只是因为他出现于不同的段落中，而且在《元史》卷202"释老传"中一开始就是他的一个简单的传记〔20〕。同样令人不可思议的是《元史》中两处出现有八思巴之"弟弟"的材料，但这两处八思巴的弟弟都名亦邻真〔21〕，他即是Rin-Chen rgyal-mtshan (རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན)，辇真监藏，事实上，他只是八思巴的异母弟。亦邻真之所以在《元史》中出现，很可

能是因为他嗣八思巴上师为忽必烈可汗的帝师。由于藏文史料声称忽必烈可汗任命恰那朵儿只统治西藏，而在《元史》中又找不到任何有关他的材料，这就留下了一个令人失望的谜。

回到恰那朵儿只受封的两个封号上来（按载于《萨斯迦世系史》），第二个封号Thong phyi g·yas-g·yon-gyi khrims-ra（ཐོང་ཕྱི་གཡས་གཡོན་གྱི་ཁྲིམས་ར་）将率先讨论。感谢UCLA的戴维法夸尔(David Farquhar)教授提示头二个音节“Thongphyi”是汉文“同知”二字的音译。同知是表示一个主要长官的直属部下，即“同事”。鉴于当时的政治关系，我认为总督这个称号是同知的一个合适的对应词。这个称号的其余部分是藏文，而且很明显不是元代某一个称号的译文。按字义翻译g·yas-g·yon gyi khrims-ra（གཡས་གཡོན་གྱི་ཁྲིམས་ར་）意为“左右法庭”。此似可译解为“各方的管辖权”，即“统治整个西藏的权力”，因此对其全称，我提出以下试验性的翻译：“拥有全权的总督”。

本文至此尚未翻译的另一个称号Sa len dbang（ས་ལེན་དབང་）也许是这两个称号中更为重要的一个，因为据记载它是忽必烈可汗首先赐封给他的。这个称号假如是藏文可以译解为“夺取土地之王”。不过这样一个称号在词汇学上是特殊的，因为在藏文中相当于统治的习语通常使用动词vdzin（འཛིན་）“掌握”。这个特殊性引出了此称号的一个可能的表音学的讹用问题。很不幸笔者所见的《萨斯迦世系史》只有一个版本可供利用，因此，不可能对拼写的异文作文献学的比较。我查阅了两个特殊的史料，一个是《西藏佛教的萨斯迦派和一佛教史》，一个是《西藏和西藏佛教传记辞典》卷五·

萨斯迦派，但都劳而无功。

除了十五世纪时达仓宗巴·班觉藏卜编撰的《汉藏史集》以外，Sa-len-dbang（ས་ལེན་དབང་）这个称号的对译依然无法很恰当地解决。《汉藏史集》中记载恰那朵儿只的那个简短的段落，全部包括了别的史籍中有关这两个称号的材料，但在表音学上有一个很关键的差别。这个封号在《萨斯迦世系史》中拼写作Sa-len-dbang，但在《汉藏史集》中出现的是“P'ai-len-dbang”(པའི་ལེན་དབང་)。由于Pa'i(པའི་)这个音节作为在所有格中的后缀，没有意义，这就表明从词法上来看它不是藏文[32]，似乎有理由认为它是一个外来词。蒙阳伯翰（Brigham Young）大学扎奇斯钦教授示知，Pa'i-len-dbang（པའི་ལེན་དབང་）即是汉文白兰王[33]一词的藏文音译。白兰是前唐朝对颗颗脑儿地区的吐谷浑疆土之西部和南部的称呼[34]。这样一个地理划分，假如不包括西藏全部的话，至少亦包括西藏的部分，因此赐封给恰那朵儿只的白兰王、或更确切地说如“西藏王”这个称号与作为忽必烈宣授的西藏总督这个政治角色应该说是完全相应的。

再一次查阅《元史》发现：白兰王这个称号在《元史》中出现过两次[35]，然这两次出现的白兰王这一称号的领有者都可确定为汉译名称为锁南藏卜其人[36]。锁南藏卜即bsod-nams bzang-po（བསོད་ནམས་བཟང་པོ་）是萨斯迦款氏家族成员，达尼钦波班藏卜（Bdag-nyid chen-po，བདག་ཉིད་ཆེན་པོ་）的长子、八思巴上师的表侄[37]。锁南藏卜于1321年首封为白兰王，其后出家为僧，被撤消白兰王的封号。1327年还俗，重作白兰王[38]。

锁南藏卜的受封在《萨斯迦世系史》中得到证实。在此书

中这个称号错误地拼写作Sa'i-len-dbang(ས་འི་ལེན་དབང་) [39]。《汉藏史集》的表音是Dpa'i-len-dbang(དཔའི་ལེན་དབང་)[40]，《红史》则简单地标作"dbang"(དབང་)。尽管在《红史》正文中没有出现，但在晚近北京出版的《红史》校注本注261中的一个世系表中出现了Sa'i-len-dbang (ས་འི་ལེན་དབང་)这样的称号[42]。此世系表中出现的这个封号并没与锁南藏卜连在一起出现，而恰恰冠之于达尼钦波班藏卜之孙子嚅剌思巴监藏(grags-pa-rgyal-mtshan; གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་)的前面[43]。尽管这不在本文原定的范围内，但进一步的探索表明不只是嚅剌思巴监藏一人从妥欢铁穆尔，即元代最后一位皇帝元顺帝那儿获得了白兰王的封号，而且他的父亲公哥列班监藏(kun-dgav legs-pavi rgyal-mtshan; ཀུན་དགའ་ལེགས་པའི་རྒྱལ་མཚན་)亦从同一位皇帝那儿得到了白兰王的封号[45]。

本文的初衷是勘定拼写有误的封号Sa-len-dbang(ས་ལེན་དབང་),研究结果导出了正确的拼写为Pa'i-len-dbang(པའི་ལེན་དབང་),依次又得出，即汉文白兰王的结论。根据《元史》记载，这个封号的唯一领有者是锁南藏卜；然而现有的藏文史料表明有四个属于萨斯迦派的西藏人得到了白兰王这个封号[46]。

详细地研讨这些材料将越出本文所定的范围而扩展本文的内容，但一个普通的比较却显示了以下有趣的类似：这四人都是萨斯迦款氏家族的成员；这四人都凭藉白兰王这个封号而得到统治西藏的权威；这四人都是在家俗人（此称号对出家人无法生效）；这四人中前三人都曾亲临蒙古朝廷，并得到一位蒙古公主为妻；这四人中的后三人都是达尼钦波的直属后裔。鉴于这些相似点，人们完全可以如此设想：在史书中这四人或多或少都应受到同样的历史注意。然而，锁

南藏卜作为白兰王是此四人在《元史》中唯一得到证实的人。更令人费解的是他亦是四人中唯一从来没有在作为西藏总督的白兰王的行政首府、他的祖宗世居之地萨斯迦地方驻足过的人。这儿缺乏有说服力的材料来解释为什么另外三位白兰王会被《元史》的记载所忽略。

回到藏文材料上来，有关恰那朵儿只的传记材料之所以如此贫乏，除了主要应且首先要归罪于这类史书忽视在家人而专意于出家僧人的偏见以外，还得归结于恰那朵儿只的早逝，他死时年仅二十九。历史情况表明"早逝"很可能是一个婉词。

恰那朵儿只六岁时就被蒙古军队从萨斯迦携出，他在蒙古人中生活了二十余年，穿蒙古服装，习蒙古语言，甚至还娶了一位蒙古公主。当他最后作为白兰王，带着西藏总督的权威回到萨斯迦的时候，他有足够的蒙古军队护卫以开始实施在西藏的一个中央集权政府的行政职能。应该记住他的父亲有五个妻子，这五个妻子都生有子女。人们可以设想：这位尤其说是西藏人倒不如说是蒙古人的异母兄弟的归来对他的血亲来说都是一个突然而且不受欢迎的现实，更不用说是西藏的宗主了。忽必烈可汗的第一个西藏总督的早逝不是因为自然死亡，而是因为暴力所致亦不是不可能的[52]。

虽然如此，恰那朵儿只既已受命统治西藏，由于没有别的萨斯迦款氏家族的成员被推荐为这个角色的候选人，因此他的死导致了蒙古人所设立的政府机构中的一个新职位的创设，官府新任命的职位的名称是本禅(dpon-chen，དཔོན་ཆེན་，译言大官)，由他来负责乌斯藏的行政。紧接着1268年蒙古括户之后，乌斯藏被划分成十三万户，各有一位万户长(khri-

dpon；[illegible]）统治[53]。另外，在一些史籍中有关第一个本禅的记载似乎要比有关西藏的第一位白兰王恰那朵儿只总督的记载详细得多[54]。

《汉藏史集》对官授给恰那朵儿只的职掌作了最好的总结，其云："（忽必烈可汗）赐其白兰王之封号、一颗金印，并一起赐其统治左和右的总督（的称号），从广义来说命其统治整个西藏，从狭义来说统治萨斯迦"[55]。这个总结说明了恰那朵儿只在13世纪的西藏的蒙古政府之施政中所扮演的、由于其早逝而中断了的政治角色的重要性。

综上所述，对恰那朵儿只传记资料的初步研究表明，由于受至今发现的材料的限制，任何试图构勒一个有关他的生平的年表的尝试甚至都必须依靠推断：在1239—1267年间不管忽必烈可汗的帝师、著名的八思巴上师在什么地方，那么他的名副其实的、但遭到忽视的弟弟、西藏的第一个总督、白兰王恰那朵儿只亦必在此地无疑。

注　释

〔1〕 本文的一个早先版题为《恰那朵儿只(1239—1267)传注》提交给了(没有脚注)1982年在纽约召开的藏学研究会国际会议。

〔2〕 这个段落的编年记载根据威利《蒙古初征西藏再释》，《哈佛亚洲研究杂志》37(1977)，页103—133。这个时期的其它研究见福赫伯(Herbert Franke)《在元代中国的西藏人》，收于兰德彰(John D·langtois)编辑的《蒙古统治下的中国》一书中，普林斯顿大学出版社，1981，页296—311；稻叶正就（Shoju Inaba）译：《萨斯迦世系，红史中的一章》，见于《东洋文库研究部纪念文集》，22（1963）。狄特·舒（Dieter Schuh），

《蒙古统治者给西藏高僧的文告和诏令》，见圣·奥古斯丁，《西藏历史文献》III--1（1977）；图齐（Giuseppe Tucci）；《西藏画卷》.卷，罗马，1949，页8—17，625--627。

〔3〕 帕玛噶波的西藏编年史：《正法源流》75，新德里：（国际印度文化学院）1968，页405—407。

〔4〕 《青史》是管译师软奴班在1476—1478年之间编撰成书的，列里赫（Gerge N·Roerich）翻译此书，名为The Blue Annals，德里，1976，页211—212。

〔5〕 《红史》是蔡巴公哥朵儿只于1346年编撰的，它至少有两个印刷本可供利用。第一个是《红史一部分》岗托克（Gangtok）1961；这个版本根据的是Barmiok的Athing Tashi Dahdul Densapa所作的一个手抄本（此版本没有页码）。这个史书中的萨斯迦派是稍叶正統之泽文的临本。第二个本子是北京（民族出版社）版《红史》，1981，它分成26章，并加了683个注释。12—15章（页46—60）说的是萨斯迦派。

〔6〕 北京版《红史》页48。蒙古公主（dpon-mo；དཔོན་མོ་）的名字在第一版《红史》中拼写作蔑诃伦（Me-vgav-lung；མེ་འགའ་ལུང་），页43。这就是扎奇斯钦（Sechin Jagchid）：《蒙古与西藏历史关系之研究》中dpon-mo Me hgah lun（དཔོན་མོ་མེ་འགའ་ལུན་）的根据所在，台北正中书局，1978。札奇斯钦认为藏文名称“dpon-mo”即是汉文之公主（页159）。

〔7〕 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措（1617—1682）所撰写的史著最近有两个版本问世，一是卡桑隆都（Kalsang Lhundup）编的本子，英文题为《西藏的历史》Varanasi（Burmese Buddhist Vihar）1967。另一个是阿旺格列德莫（Ngawang Gelek Demo）编的本子，英文题为《西藏早期史》，德里（Ala出版社）1967。

〔8〕 《西藏的历史》页131。这个段落被译为：“恰那……作

为法王的随从去汉地，他被授予西藏之长官的权威并采用了蒙古习惯。”《西藏画卷》页627。

〔9〕 这是印刷在太师朵儿只（Tashi Dorji）出版的这个版本封面上的短题。其间的英文全名是“络衮阿美夏纳温公哥锁南所作之萨斯迦住持款氏家族的历史”，朵兰机（Dolanji，西藏苯教寺中心）1975。

〔10〕 《世系史》页93—172。

〔11〕 《世系史》页172—282。

〔12〕 《世系史》页 282，行2—页283，行3。

〔13〕 “Rigs gsum mgon po”（རིགས་གསུམ་མགོན་པོ་），顾名思义即“三界之怙主”，三界即神、人、龙。见达斯《藏英词典》，加尔各答，1902，页1181。这三大菩萨分别是观世音仁慈菩萨；曼殊舍利，智慧菩萨；和金刚手，摩力菩萨。详见华德尔（Waddel）：《西藏佛教》，纽约（多佛尔出版公司）1972，页354—358。亦见卡华莫拉（S·Kawamura）：《佛教中的菩萨教义》，伐脱洛（Waterloo）维尔夫利德·劳莉尔（Wilfrip Laurier）大学出版社，1981。

〔14〕 关于忽必烈可汗的女儿蔑诃都的藏文记载作：rgyal povi sras mo me kha bdun（རྒྱལ་པོའི་སྲས་མོ་མེ་ཁ་བདུན་）《世系史》页283，行1）。［这个名字在《红史》中拼写作Me-vgav-vdun（མེ་འགའ་འདུན་），见本文注〔6〕］。这段记载声言恰那朵儿只的蒙古妻子是忽必烈可汗本人的女儿，但同书后注曰：“恰那朵儿只有三个妻子，其间有阔端王子的女儿篾诃都和玛久丹措却崩（Ma-gcig Ldan-tsha Chos-vbum；མ་གཅིག་ལྡན་ཚ་ཆོས་འབུམ་）没有子嗣。他的儿子达尼钦波答剌麻八剌乞塔是其第三妻所出，此妻名开珠崩（Mkhav vgro-vbum；མཁའ་འགྲོ་འབུམ་），她的父亲是夏鲁地区的古尚阿扎（sku hang Rnga-sgra，སྐུ་ཞང་རྔ་སྒྲ་），为曾蒙古可汗的曩伦（nang-blon；ནང་བློན་），答剌麻八剌乞塔生于阴土龙年（1268年）一月，时值

其父亲死后六月”（《世系史》页286）。[相类似的记载亦见于《西藏画卷》页684，注77，其中只是蒙古公主的名字拼写作 Mam mgal(མམ་མགལ)，而代替了Mang ga-la(མང་གལ)。]弗朗克援引但显然误解了稻叶正就上引段落，其云：“八思巴的弟弟约在1265年娶墨阔都公主为妻，二人生有一子，时在1268年”（《元朝的西藏和西藏人》页309）；稻叶正就的翻译使其明朗化：“玛久开珠崩所生之恰那朵儿只的儿子是达尼钦波答剌麻八剌乞塔，他生于1268年。(《萨斯迦世系史·红史中的一章》页109)。在有关卷入这场婚姻联合的卡原的史料之间的不一致并没有因为以下的陈述而得到令人满意的解决：“(恰那朵儿只)……后来与忽必烈可汗的儿子莫梅合屯(Mo-me kha-dbum;མོ་མེ་ཁ་འབུམ)以及阔端的公主成婚(狄特·舒，页xvii)。在这段引文中的两个注释都正 地引用了《萨斯迦世系史》中的页码，第六增：“此公主名‘Mangala’”(狄特·舒，页xxvi)[注意：根上面的观点蒙古公主名为Mo-me kha-bdun(མོ་མེ་ཁ་བདུན)]，应该指出mo(མོ)不属于名字的一部分，而是表明其女性性别的一个缀词，依附于sras(སྲས)[儿子]之后，变作sras-mo(女儿)这一般来说属于见于藏文史料中的矛盾，特别是这个婚姻不见于《元史》的记载这一事实（见本文注18和19）。对这个问题在下结论之前还需要作进一步的探讨。

〔15〕《萨斯迦世系史》页282—283。本文所涉及的藏文史料一致记载恰那朵尔只29岁时在萨斯迦圆寂。除了《萨斯迦世系史》以外都没有提到他回萨斯迦的日期。我设想他一定是与其哥哥八思巴同时回到萨斯迦的，阴木牛年(1265)是最有可能成为八思巴返回萨斯迦的年代，见《萨斯迦世系史》页203和松巴堪布《如意宝树史》所见之《方格年表》《正法源流》8，新德里(国际印度文化学院)1959，页27。据《萨斯迦世系史》记载，恰那朵儿只25岁时回到萨斯迦，这可说明其是在1263年返回的，至少比八思巴上师早回二年。遗憾的是《世系史》并没有标明其回归的年代名称，由于它所

给的数目，即离开18年，25岁时返回，3年后圆寂都无助于精确地推算其生卒年代。《方格年表》三次提到恰那朵儿只：1239年生（页25）；1244年他去蒙古地方（页25）；1268年卒（页28）。《方格年表》载八思巴上师于1265年返回萨斯迦（页27），但它没有提到恰那朵儿只于是年或其它别的年代返回。假如恰那朵儿只是在与八思巴不同的日期中返回萨斯迦的话，那么这个材料似乎足够重要，至少会在除了《萨斯迦世系史》以外的某一史著中出现。缺乏来自任何别的史料中的证据并鉴于《世系史》中给此人物的年代材料的不一致，这些证据还不足以修正我的假设，恰那朵儿只与八思巴上师应于1265年同时返回萨斯迦。

〔16〕 甘托克版《红史》页43；北京版《红史》页48。

〔17〕 见本文注8。

〔18〕 本文所利用的《元史》是民族战争学院在（台湾）中国文化学院合作下于1966年5月出版的四卷本《元史》，英文题为《元朝之历史》。前三卷包括原先的《元史》210卷，并附有顺序页码，关于第四卷的内容见注19。

〔19〕 无庸讳言，我并没有为了寻找有关恰那朵儿只的材料而阅读整部《元史》。我检索了按字母顺序编排的在拉丁化蒙文和汉文对应词索引分册——《元史》（《元史》卷四，页1—42）；先查阅了见于下一分册——《元史·索引》（《元史》卷四，页1—178）中那些附汉文专有名称的反向索引；最后检索了非汉族人名、地名和官名等专有名词的索引——《元史非汉族人名地名官名索引》（《元史》卷四，页1—176）〔此《元史》的卷四是地图和索引，每一部分都独立标记页码。因此这儿所引的页码并不包括而是排除在其它分册中的页码之外的。札奇斯钦将Phyag-na rdo-rje(ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེ་)的名称译成札克那朵儿只（《西藏与蒙古历史关系之研究》页159）。非汉名索引中在以札字开头的有91个条目（《元史》卷四，页31—32），只有两个词目有第二音节“克”字，即便如此，这个汉字亦与札奇斯

钦所用的那个字不一样，我检查了这个两词目（《元史》卷36，页315；卷120，页1297）。这两个词目都与恰那朵儿只毫无干系。为寻找与他的弟弟有关的材料亦检索了出现八思巴上师的段落。所有这些毫无用处。我无法在《元史》中找到有关恰那朵儿只的任何材料。[自不待言，由于亦没有提到他与蒙古公主的联姻(见注14)，因而在藏文史料中发现的矛盾依然没有解决]。

〔20〕 除了他的传记以外（《元史》卷202，页2131），在世祖朝中(《元史》卷四，页2—3)还有十一处提到八思巴上师（他的名字有5种用不同的汉字组成的译名)和两处提到他的寺院（《元史》卷四，关于这些详见福赫伯上揭文，页310—311）。

〔21〕 这个拉丁化的名称作亦邻真(《元史》卷八，页50，卷二〇二，页2131）。这两个段落中他都被错称为八思巴上师的弟弟。

〔22〕 八思巴上师是桑察锁南监藏[Zangs-tsha bsod-nams rgyal-mtshan(ཟངས་ཚ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་)《世系史》，页172]的第一个妻子玛久恭结(Ma-gcig kun-skyid;མ་གཅིག་ཀུན་སྐྱིད་) 所生。亦邻真监藏 (Rin-chen rgyal-mtshan;རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན་），是桑察锁南监藏的第二个妻子玛久觉卓[(Ma-gcigJo-vgro, མ་གཅིག་ཇོ་འགྲོ་，五世达赖上揭书称其为觉卓 (Jo-grom, ཇོ་གྲོམ་），页131，《西藏画卷》页683，注69，错写成卓玛(vGro-ma;འགྲོ་མ་)]于阳土狗年所生的，死于阴土兔年（1279)（《世系史》页283—284）。根据《元史》的记载，他死于至元十九年（至元乃忽必烈可汗的统治年号，始于1264年)；即1283年（《元史》卷202，页2131）。在《西藏画卷》（页15，252，注44）中的帝师表中将十九年作1282年。

〔23〕 当八思巴上师第二次和最后一次返回萨斯迦时，其异母弟亦邻真监藏继位为朝廷帝师(《元史》卷八，页[illegible]；卷二〇二、页2131）。卷八错将八思巴离开的年代定为丙申年，即1293年。在卷二〇二中，将此年代定为至元十一年，即1274年。根据《世系史》

（页258），他在阴火鼠年返回萨斯迦，即1276年。这个日期与根据开珠桑波（Khetsun Sang Po，མཁས་བཙུན་བཟང་པོ་）所说的亦邻真在大都为帝师的日期一致，开珠桑波记载：八思巴上师在1265和1266两年中为丹萨寺[Gdan-sa（གདན་ས་），萨斯迦派的主要道场]的住持，亦邻真继其为丹萨寺住持，在位九年（即1267—1275）（开珠桑波：《西藏和西藏佛教传记辞典》卷十，萨斯迦派第一部分，管刺康萨剌（藏文著作和档案图书馆）1979，页565。在那以后，当八思巴上师于1276年返回萨斯迦时，亦邻真监藏前往大都为帝师。

〔24〕UCLA大学历史系的戴维·法夸尔（David Farquar）教授好意示知：藏文Thong phyi（ཐོང་ཕྱི་）即是汉文同知，他认为同知即为助理，指的是仅次于主要大臣的官员（1982年1月2日的私人信件），在本文中我没有用助理，而是选择了"总管"这个称号来表示"同知"一词。

〔25〕根据元史专家法夸尔教授（尤见：《元帝国政府的功能和结构》，福赫伯上揭书页25—55）的意见，G·yas-g·yon gyi khrims-ra无法与他所知的元代的任何官职相对译、勘同（私信82.1.2）。

〔26〕本文中将此称号的最后一部分khrims-ra（ཁྲིམས་ར་）译作"管辖范围"（Jurisdiction），此字字面意思只是法庭。在124-年阔端王子给萨斯迦班智达的信中亦出现了这个词：ngas mthavi khrims ra blangs dmag dpung chen pos brda ded byas-nas……（ངས་མཐའི་ཁྲིམས་ར་བླངས་དམག་དཔུང་ཆེན་པོས་བརྡ་དེད་བྱས་ནས་）（《世系史》页134）。狄特·舒详细地考察了此信的不同版本（舒上揭文页31—36，41）利用了《世系史》的三个版本，在这三个版本中的这个段落里出现了三种异文。我的版本中的拼写见于在这些异文之后的括注中，这些异文是在狄特·舒书（页33，folio 62正面，行5）中草书抄本的影印本中发现的，它写作：ngas mthavi khrims ra blang_blangs] dmag dpung chen povi[pos]br-

dav[brda] dod yas nas……([illegible]) (关于舒的转写见舒上揭书页34)。这个段落从上下文联系来看是一个状态从句。舒的译文作："我被任命为边疆法庭，以后亦领大部队。"(舒上揭文页36)。福赫伯引《元史》云："阔端受命专治西土，设治地于凉州(甘肃)，这明确表明他受封管辖与西藏毗邻的地面"(福赫伯上揭文页300)。鉴于这个局面，尤其是由于mthavi khrims ra (མཐའི་ཁྲིམས་ར་) 这个词按字面可以译为"边疆的法庭"。我建议此段落可按如下翻译："(假如)……我，已经取得了边疆的管辖权，将在你之后引来大部队……"。

〔27〕《世系史》页282，行6。

〔28〕本文中的恰那朵儿只中的简短传记只简单地记载薛禅汗(忽必烈可汗)"使其为全部西藏事务的主人"(bod v bangs spy-ivi dpon mdzad, བོད་འབངས་སྤྱིའི་དཔོན་མཛད་)，并"赐其金印和封号"(ming dang dam ga phul; མིང་དང་དམ་ཀ་ཕུལ་。)可惜的是并没有记载封号的名称，因此无法进行异文的比较。见格西托结旺秋(Ge-she Thukjhey Wangchuk)：《佛教和藏传佛教萨斯迦派历史》，巴乌尔德(Boulder)，作者私人出版1980，页111。同样的段落声称忽必烈可汗将他自己的女儿芒噶伦桑(Mam ga lhun qzang; མམ་ག་ལྷུན་བཟང་)许配给恰那朵儿只为妻。这是与他成婚的蒙古公主的另一个名称，这又增加了关于他的婚姻的矛盾(参见本文注6和14)。

〔29〕在该书中恰那朵儿只的名称是从本文所利用的《世系史》中逐字照录的，此封号Sa len dbang(ས་ལེན་དབང་) 的表音法亦是相同的(《辞典》页242—243)。舒在他的研究中利用了《世系史》的另一个版本，即使他六次提到了恰那朵儿只的名字(参见舒的索引，页201)，但没有一个段落标明出现Sa len dbang (ས་ལེན་དབང་) 这个封号。舒将另一个称号归之于他，其云："忽必烈可汗任命八思巴的弟弟恰那朵儿只为全西藏的最高长官དཔོན་ཆེན (dpon

ch-en)。”(舒上揭书，页××iv)。为了这个观点，他引证《贤者喜宴》(chos-vbyung mkhas pavi dgav-ston; ཆོས་འབྱུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་)(舒上揭书页185)，而并没有引《世系史》。(关于本禅（Dpon-chen, དཔོན་ཆེན་)这个名称见本文注47)。

〔30〕本文所利用的《汉藏史集》(rGya Bod Yig-tshang; རྒྱ་བོད་ཡིག་ཚང་）的版本是用正楷字写于高质量纸上的357页的一个抄本。这个抄本是多年前大学的亚洲图书馆从骆克（Joseph·F·Rock 1884—1962）的收藏品中得到的。关于这一本达仓宗巴·班觉藏卜在1434年编纂的历史著作详见麦克唐纳夫人(Ariane Macdonald)：《〈汉藏史集〉导言诠释》，《亚洲杂志》，1963，页53—159。

〔31〕《汉藏史集》，页199—a。

〔32〕假如这个称号是藏文，第一个音节pavi是完全没有意义的。pa是缀于表示名称格之后，和使基数词变成序数的一个虚词。因此假如它单独出现的话并没有词汇学意义。由此可见，Pavi(པའི་)是在所有格中的一个无意义的虚词。因此，这表音法表明第一个音节并不是藏文。

〔33〕Pavi len dbang (པའི་ལེན་དབང་) 从语音学角度上可以译为Pai len wang，阳伯翰大学历史系教授、元史专家札奇斯钦将其勘定为汉文封号“白兰王”的一个藏文音译（1982年11月12日，12月14日的私人信件。）

〔34〕白兰地区的一个简短描述：此名得自白兰山一名，白兰山位于鄂陵脑儿地区的南面和西面。见臧励酥编：《中国古今地名大辞典》，上海商务印书馆，页260，1930。(关于吐谷浑见此辞典页296)，在古藏文文献中吐谷浑被称为阿豺（’A-Zha）。另外，石泰安（R·A·Stein)，《西藏文明》，斯坦福(斯坦福大学出版社)1972，页29，31，57—8，62—3)。札奇斯钦教授惠赠表示南北朝时期（公元420—589）的地图一张，此地图取自《中国历史地

译自日文。1973年台北印行。此地图有跨越颗脑儿地区的吐谷浑的名称。西藏的广大地区从东至西只单一地标有白兰。这个地理划分与见于《中国历史地图集》，北京（中国地图绘制）1975，图31，北周周（公元557—589）的定点完全一致。福赫伯将白兰与颗脑儿地区等量齐观（见福赫伯上揭文页309，注47）；但这儿所援引的材料证明白兰这个名称应包括更大、更广阔的地理范围。

〔35〕 《元史》卷一〇八，页1045；卷二〇二，页2132。

〔36〕 锁南藏卜此名至少亦见于《元史》的另一个段落中，但第一音节用了不同的字标音，且没有提到白兰王这个称号（《元史》卷二〇，页262。这个段落在稻叶正就上揭书页118、注75中用汉文照录）。但也许是因为受此汉文音译的影响，福赫伯将其拼写作bsod-nams btsang po；བསོད་ནམས་བཙང་པོ་（福赫伯上揭书页309，注47）。

〔37〕 锁南藏卜是达尼钦波藏卜班的第一个儿子。达尼钦波藏卜班（Bdag-nyid Chen-po Bzang-po dpal；བདག་ཉིད་ཆེན་པོ་བཟང་པོ་དཔལ་，1262—1324）〔北京版《红史》页49，351。此人即是福赫伯上揭文页311，注52中的藏卜班（1262—1323）〕是亦摄思迥乃（Ye-shes Vbyung-gnas）的儿子，亦摄思迥乃是八思巴上师的异母弟（北京版《红史》页49，351）。即使锁南藏卜在《元史》中得到了特别的注意，有趣的是他在普通的藏文史籍中只得到稍稍的注意，尤见《青史》页213；《世系史》页301—2；《红史》页49。

〔38〕 《元史·诸王表》在白兰王名下只简单地记载锁南藏卜于至正元年受命为白兰王。后来他出家为僧，泰定四年他还俗，再次被任命为白兰王（《元史》卷一〇八，页1045）。（福赫伯上揭文页309，注47亦作了概要的说明，在此亦援引了韩百诗（Louis Hambis）所译的卷一〇八的著名译文。在扎奇斯钦上揭书页160—161作对锁南藏卜亦有一个总括的说明。

〔39〕 这个封号在《世系史》（页301，行6）中拼写作（Savi

len dbang，ལའི་ལེན་དབང་）.[illegible]不同的拼写法亦见于《汉藏史集》中。恰那朵儿只的封号[illegible]Pavi len dbang（པའི་ལེན་དབང་），（页199—a，行4），[illegible]的[illegible]写作Dpavi len dbang（དཔའི་ལེན་དབང་）（页201—b，行3）。我无法解释为什么在《汉藏史集》中会出现两种不同的拼写法，但我认为年代稍晚的《世系史》中Sa和Savi（ས་ སའི་）的异文是由于Pa（པ）和Sa（ས）二字在草书书写时的一致性这个原因所造成的。假如人们不了解Pa（པ）是一个外来词的音译，那么人们很容易在抄写草书文献时，将Pavi（པའི་）错抄为Savi（སའི་）。

〔40〕《汉藏史集》页201—b赐给锁南藏卜封号的蒙古可汗的识别在此处及其《世系史》中出现了混淆。《世系史》中记载是Yub-ta（ཡུབ་ཏ་）可汗（页301）Yub-ta（ཡུབ་ཏ་）是爱育黎拔力八达的缩写，即是1312—1320年在位的仁宗皇帝（参见福赫伯上揭书页8，467）。《汉藏史集》亦记载：此[illegible]号如爱育黎拔力八达皇帝、格坚可汗所赐（页201—b），[illegible]个记载混同了两位不同的统治者的称号。如前所述，爱育黎拔力八达是仁宗皇帝，格坚可汗是1321—1323年在位的英宗皇帝。由于《元史》记载此封号是英宗统治的第一年（1321）所赐，因此，这些史籍中提到的爱育黎拔力八达，即仁宗是一个错误。

〔41〕该书扼要地说明：（仁钦）任命为王，并被派往（西藏）（《红史》页79），[illegible]其封号的[illegible]皇帝被勘定为格坚可汗，1321—1323年在位。

〔42〕奇怪的是锁南藏卜的名字不见于此世系表中（《红史》页337）。这个世系表是根据见于不同史籍中的材料编排的（北京版《红史》注261，注335—41）。

〔43〕北京版《红史》页340。

〔44〕除了白兰王这个封号以外，据说他还被封为Thong ji g·yas g·yon gyi Khrims ra（ཐོང་ཇི་གཡས་གཡོན་གྱི་ཁྲིམས་ར་）（据

有管辖左、右全权的总督）（《汉藏史集》页206—a），与忽必烈赐给恰那朵儿只的封号是相同的（参见本文注24、25、26）。另外，葛剌思巴坚藏Grags-pa rgyal-mtshan；གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་，1336—1376年）亦在萨斯迦授命这些职权，但并没有任何材料表明他到过在大都的蒙古朝廷（《世系史》页451—2）。

〔45〕 妥欢铁穆尔不只是赐给公哥列班监藏"白兰王"的封号，而且还将自己的妹妹（《世系史》页450）、前白兰王锁南藏卜的遗孀（《汉藏史集》页203—b）一并赐给了他。

〔46〕 《汉藏史集》页210—b，行1。这四人是：恰那朵儿只（1239—1267），锁南藏卜（1291—？），公哥列班监藏（1308—1336），葛剌思巴监藏（1336—1376）（分别见《汉藏史集》页199—a，201—b，203—b，206—a；《世系史》页282，301，450，452）。另有三位萨斯迦款氏家族的人员接受了王的封号，他们分别是葛剌思巴监藏的儿子、孙子和重孙（见北京版《红史》页340世系表，表中他们的名字前都冠之以王的称号）。不过，这后三位受封的不是白兰王，儿子南赛监藏（gnam-sras rgyal-mtshan，གནམ་སྲས་རྒྱལ་མཚན་，1360—1408）被元朝最后一位皇帝妥欢铁穆尔赐封为热孜王（Rwa-rtse dbang；ར་རྩེ་དབང་，《世系史》453—4；或Ri rtsing dbang，[རི་རྩིང་དབང་]《汉藏史集》页208—a）。孙子南喀列班监藏(Nam-mkhav Legs-pavi rgyal-mtshan；ནམ་མཁའ་ལེགས་པའི་རྒྱལ་མཚན་，1399—1444)于1414年被明朝皇帝(永乐，1403—1424年在位)封为Tu Kya ho Wang[ཧུ་ཀྱ་ཧོ་དབང་]（《世系史》页456—7）或Hu kya ho dbang[ཧུ་ཀྱ་ཧོ་དབང་]（《汉藏史集》页209—b）。（亦见图齐，《世系表》表一，萨斯迦派，页706）。重孙南喀监藏藏卜班(Nam-mkhav rgyal-mtshan Bzang-po-dpal；ནམ་མཁའ་རྒྱལ་མཚན་བཟང་པོ་དཔལ་，1435—1463)，亦与其父亲一样被明朝皇帝封为Hukya ho dbang（《世系史》页458—60，此不见于《汉藏史集》的记载，参见页209—b）。详情及最后三位受封者的识别

不属于本文所要讨论的范围；这儿对他们作一说明仅是为对所谓"萨斯迦七王"的进一步研究打个基础。

〔47〕根据《元史》中有关白兰王的记载，很明显锁南藏卜出家入寺院为僧时失去了白兰王这个封号；但与他于1327年还俗时重又获得了白兰王之封（《元史》卷一〇八，页1045；亦见本文注38）。从这条记载可以看出白兰王之封只对世俗人有效。

〔48〕葛剌思巴监藏，第四任白兰王，是在萨斯迦受封的（《世系史》页451—2）。假如他去了蒙古朝廷的话，他亦一定会得到一位蒙古公主作为妻子的。

〔49〕这三人被列于都却拉章（Dus-chod bla-brand；[藏文]，译言时供宫）世系中，直接传承自达尼钦波藏卜班。见北京版《红史》世系表（页240）和《西藏画卷》表一。

〔50〕锁南藏卜的生年仅见于《汉藏史集》的记载，他生于阴铁兔年(1291，页201—b)。藏文史料一致记载他是达尼钦波的长子；但对于他生于何地则众说纷纭。或曰："当其年轻的时候，他曾去汉地……"(《世系史》页301)，或"……(他)生于（大都）帝母亲在朝廷中"(《青史》页213)；或曰：他生于蛮子的地方，他的父亲被忽必烈可汗流放于此地(《世系史》页289—290)。后一种说法在《红史》中得到证实(北京版《红史》页49)。Sman-rtse即是马可波罗记载中的Manzi，这是指南方中国，与北方中国相对，时北方被称为"Cathay"（契丹）（罗那德·拉塔麻（Ronald Latham）译：《马可波罗游记》，(Middlesex（企鹅丛书）1958，见索引，页368提到"Manzi")。在阿尔伯特·海尔曼(Albert Herrmann)：《中国历史和商业图集》中南方中国被标作"Mang.gi"，剑桥（哈佛大学出版社）1935，页47，49，51，在锁南藏卜被封为白兰王之后，即被派出（去实施他的作为在萨斯迦的西藏宫督的新职责），但他在路途中死于朵甘思（《汉藏史集》页201—b，《红史》页49）。

〔51〕 尽管恰那朵儿只在《元史》中并没有出现，但有材料可以证明他的存在，他的哥哥八思巴上师、异母弟亦邻真监藏、他的儿子答剌麻八剌吉塔等都在《元史》中有名（《元史》卷202，页2131）。由于这三人全被忽必烈可汗任命为帝师，因此都在这部历史著作中出现，由于恰那朵儿只在元朝廷中不很著名，因此竟连《元史》都将其忽略了。

〔52〕 不管是否纯系巧合，就在恰那朵儿只去世的1267年，有记载首蒙古人授命的西藏领主第一次出现（威利上揭文页124）。这个领主即是"aDam ma ri(འདམ་མ་རི་) 王"（《西藏通鉴》，页16页）。此名在《贤者喜宴》〔罗开什·阐德拉（Lokesh Chandra）编，新德里，国际印度文化学院，1961，第三部分，页796〕中拼写作"vDam pa ri pa (འདམ་པ་རི་པ)"。

〔53〕 尤见威利上揭文页123—126。狄特·舒引《贤者喜宴》云："恰那朵尔只是西藏的主要大臣……"。（舒上揭文，P××iv）。舒所引用的段落并不表示恰那朵尔只是第一任本禅。此段落为：[illegible Tibetan text]（《贤者喜宴》页798）。就象本文所显示的那样，恰那朵尔只是第一位西藏总督（同知），被授予白兰王的特殊封号。本禅这个称号是后来创设的，设置年代是在1267年恰那朵尔只死之后。《红史》明确记载：第一任萨斯迦本禅是释迦藏卜（Shakya bzangpo）（《红史》页58，稻叶正就上揭书112—3）。

〔54〕 作为历史注意力不平衡的一个典型，《红史》只记载恰那朵尔只被忽必烈可汗封为王（页49），但关于西藏本禅的记载则很明确，其云："在八思巴上师之时，薛禅可汗赐给释迦藏卜以乌斯藏之三路军民万户（[illegible Tibetan text]）之印，任其为本禅"（《红史》页58）。这个封号亦拼写作 Zam glu gung min dben hu ([illegible Tibetan text])（《汉藏史集》页214—b）。关于这个称号，此类

被拼写作Zam gru gung ming dben hu (ཟམ་གྲུ་གུང་མིང་དབེན་ཧུ), 和蒙古在西藏的括户的早先研究见于《西藏画卷》页13—16; 251—252, 注35—40。这个称号被识别为汉文三路军民王府的音译，看叶正就上揭书，页113。这个称号在藏文中的一个简单解释和它在元朝行政机构中的品级见于北京版《红史》(页355—356, 注291)。总之，一路是由十个万户组成的一个行政单位。因此，此称号中之三路是赐给第一任萨斯迦本禅的名义上相当于三十个万户的一个地区，尽管事实上西藏仅划分成十三万户。关于此问题以及其它有关的行政单位和称号见毕达克 (Luciano Petech) 的研究：《蒙古在西藏的括户》，《西藏研究文集》，迈克尔·阿里斯 (Michael·Aris) 和苏姬昂山 (Aung San Suu Kyi) 编，1980，页233—23?。

〔55〕最后一行的藏文原文作：[illegible]（《汉藏史集》页199—a)。恰那朵尔只受命掌握统治萨斯迦（私有的）全权这一记载表明萨斯迦并不包括在十三万户之中。它是独立于十三万户之外的一个政治实体，由萨斯迦的世俗统治者自己管理。

（译自李盖提编，《纪念乔玛诞辰二百周年西藏历史和佛教研究文集》，1984，布达佩斯。）

天喇嘛益西沃的《文告》

卡尔迈 著 严申村 译

天喇嘛益西沃(ལྷ་བླ་མ་ཡེ་ཤེས་འོད་)是布让小邦(པུ་ཧྲངས་今译普兰)的邦长。在谈到他的文告之前，我们还是有必要用点笔墨介绍一下他本人的情况。在公元十世纪末到十一世纪初这段时间内，益西沃是当时吐蕃宗室余绪弟子中的佼佼者，是他倡导了佛教在阿里的复兴。正因为如此，任何一部宗教史都要为他留下一定的篇幅。其实，益西沃真正为人所知的，是关于他对当时佛法的纯正所表示的怀疑，并派译师仁钦桑布(ལོ་ཙཱ་བ་རིན་ཆེན་བཟང་པོ་958—1055)前往克什米尔探查密宗教法是否是佛学正宗。除此之外，人们就再不知道他有什么特殊的事迹了。传说益西沃已断绝尘念，取法名“智光”(ཡེ་ཤེས་འོད་)。在他晚年时，人们说他情愿被继续监禁在噶洛(གར་ལོག་)人[1]的监狱里以身施于佛法，直到最后死去；(并用赎他的黄金)让他的侄孙绛曲沃(བྱང་ཆུབ་འོད་)去迎请阿底峡入藏(阿底峡公元1042年入藏)。这也许是一项英雄的举动，凡是西藏的宗教史家好象都认为这则传说足以载入史册，在讲到这一段历史时也常常提及。然而，上述传说的记载却和他差不多同时代的另一种说法相矛盾，即与由仁钦桑布译师的一位弟子、古格蚩塘地方(ཁྱི་ཐང་)人所作《译师仁钦桑布传略》的说法矛盾。《传略》说天喇嘛益西沃在一次病后圆寂于托林寺(?)

(མཁར་ཕྲང་)，并没有提到益西沃是在狱中逝世的。

天喇嘛益西沃兄弟两人，所有的史传记载都认为这两兄弟中兄长是出家人。但是，哥哥究竟是松艾(སྲོང་ངེ་)，还是柯日(ཁོ་རེ་)是很难分辨清楚的。在确切地知道这两个名字的含义之前，“松艾”与“柯日”对我们来说显得十分陌生；在公元十八世纪的史学家嘎陶·次旺诺布（ཀ་ཐོག་ཚེ་དབང་ནོར་བུ་1698—1775）之前，好象还没有人对此费心去认真考证一下。次旺诺布在阿里地区的贡塘(གུང་ཐང་)--座古塔中发现了一册古老写卷的残片，他没法考订写卷的年代，只解释说，“松艾”的含意是“仙人”；“柯日”的含意是“法轮”。可能是根据这册写卷的记载，次旺诺布大胆地假设：松艾在两兄弟中是兄长，就是后来的天喇嘛益西沃，而不是象许多史书所记的那样，天喇嘛益西沃是柯日。

伯希和所获敦煌藏文写卷8479号，列有一系列西藏诸王的名字，恰好在扎西衮(བཀྲ་ཤིས་མགོན་)的名字之后，列有赞普阿阇黎之称，现在所有的记载都表明这位扎西衮就是松艾和柯日的父亲。笔者认为，这位赞普阿阇黎正是天喇嘛益西沃，他的确以“藏地神王先师”（བོད་ཀྱི་བཙན་པོ་སློབ་དཔོན་）的头衔而为人所知[2]。另一件提到益西沃名字的历史文献记载是由弗兰克在达布寺（Tabo）附近一个叫“博”（poo）的村子周围发现的碑文。据他研究，碑文上有这么一行：“天喇嘛益西……”，但这行字往下就侵蚀得不能辨认了[3]。此外，在托林寺也可找出益西沃的行踪，他主持翻译了一部印度医学著作，据说他还邀请了一些克什米尔的僧侣学者到阿里传教授徒。

西藏的僧人一般认为益西沃象其他古代贤王一样也是一

位菩萨。他的侄孙颇章西瓦沃(ཕོ་བྲང་ཞི་བ་འོད)为他所做的一份颂文中，益西沃的名字被写成“上师菩萨益西沃”(བླ་མ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཡེ་ཤེས་འོད)、十一世纪后半叶一位萨迦派的大师索南孜摩(བསོད་ནམས་རྩེ་མོ，1142 -1182)甚至声称佛祖曾经预言益西沃大王的降临。

天喇嘛益西沃的“嘎淑”，(བཀའ་ཤོག)我把它译为“文告”，实际上是一篇以公开信形式发表的文章。宁玛派的辨经者索多巴·洛珠坚赞(སོག་བཟློག་པ་བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན 1552—1624)致力于辩论并以辩才闻名。辩论是答复或者反驳对方的发难。在索多巴全集中有两本用辩论体写的答辩书，答辩书用来反驳《文告》对批密宗的批评。在《答辩书第一》中，索多巴逐段引证了《文告》原文，并就《文告》的每个论点谈了他自己的观点。笔者正是从他的引文摘录出《文告》的原文段落，并把这些段落编排在一起，组合成《文告》原文。这份摘编的材料，除了在松巴堪布益西(སུམ་པ་མཁན་པོ་ཡེ་ཤེས 1704—1778)著的《如意宝树史》中引有零星片断外，目前它还是唯一的一份。

引证有《文告》原文的《答辩书第一》，与其说是对《文告》的反驳，倒不如说它在很大程度上肯定了《文告》的观点；然而，在《答辩书第二》中，索多巴就采用了自己教派的观点，通过暗示益西沃《文告》中不容纳任何被认为是批评宁玛派的意见的作法，维护了宁玛派的教义。因为当时新密咒(གསང་སྔགས་གསར་མ)还未流传，索多巴所维护的无疑是宁玛派的教义。但是，索多巴所做的辩解自《文告》发布的年代起一直不被人们接受。《文告》的主旨就是对当时占统治地位的密教修行法的批评。虽然如此，假如在《文告》的字里

行间再找出点言外之意，象其中的《密旨》（[illegible]），那么反倒是该文批评的对象，属于密宗范围了。因为有这个暗示，索多巴很可能在《答辩书第二》中以字面含义对《文告》批评密教修习法的说法进行了反驳，[illegible]于他采用自己歌颂的一家之说。所以，他对《文告》的解说无助于我们理解《文告》本身的含意。但[illegible]保留了《文告》的全部原文。

《文告》署名为[illegible]喇嘛，索多巴认为此人就是天喇嘛益西沃，[illegible]（[illegible]）所说，天喇嘛益西沃[illegible]《[illegible]》（[illegible]），此书大概与《文告》[illegible]。另一[illegible]译师[illegible]贡白赞（[illegible]）也将《文告》[illegible]到[illegible]喇嘛名下。不过也有人说《文告》是绛曲[illegible]，但是没有任何材料加以证实。[4]

《文告》[illegible]十一世纪到十二世纪大行于藏地的[illegible]。[illegible]西瓦沃的《颂文》所记，天喇嘛益西沃对[illegible]，特别是对所谓“双修”（[illegible]）、“[illegible]”（[illegible]）[illegible]之修法尤为怀疑：

“[illegible]“双修”、“救度”、“食[illegible]”[illegible]，其[illegible]法之真伪，吾派译师仁钦桑布往迦湿弥罗之地求正宗之法。[6]”

大约在公元八世纪末期，人们就有了这样的疑问，流行的密宗教法，特别是无上瑜伽密（anutarayogatantras），是否可以将它载入典籍而奉行。最后决定，这样的密宗教法经典只有通过王室的允许之后才能将他们译成藏文，但在王权衰败以后，密法得以大行于世。后来的一些文献记载[7]就列有奉行密法的各类人物的名字作为例证，有的列一组人

名，有的只用一个人的名字。例如十八阿罗汉，普绿绀者（[illegible]）[illegible]等。我们在早期的文献资料中看不到这些名字。《[illegible]》里把当时[illegible]的人称作“波及瓦”（[illegible]）。在[illegible]中[illegible]这样描述他们：“寺庙之钥匙，尽藏诸[illegible]人之手，[illegible]人皆剃头首。若做其粗鄙之法，并[illegible]系颠倒衣[illegible]之[illegible]”。《巴协》在这段记述之前还有一段也讲到一些密[illegible]，与上面这些人相反，他们并不剃头，但是穿着带有腰围带的下衣，人们称他们为阿罗汉，并不叫“波及瓦”。

事实上，在这段时期流行密法的同时代文献记载，只能在一份笔者发表的敦煌写卷里找到。所有的宗教史都谈到了这段时期流行的密法，但是，至于说到流行密法包括什么修行法，是什么性质，各家史书都没有一个精密完整的阐述。能被我们作为例证而加以引证的密法经典，说得较为明确一点的还是《密旨》。这本大瑜伽密（Mahayogatantras）的主要著作由宁玛派僧人保存。《密旨》的第十一品就是专门用来解释“双修”、“救度”、与“食供”等三条密法的[8]。过去人们曾经怀疑《密旨》的真伪，并就此书引起一些争论。至到十三世纪，在桑耶地方发现了该书的梵文原本，这场争论才趋于平息。[9]

上述种种，便是《文告》公布时的背景，颁布《文告》也是为了与当时的诸派教法抗争。在天喇嘛益西沃死后，这场对异派邪法的辩争由其侄孙绛曲沃和颇章西瓦沃继续下去。因为牵涉到这场辩争，绛曲沃向阿底峡尊者讨教有关佛法的七个问题。当时这些问题都是很突出的问题，疑问之一是说是否可以允许僧人修行真密法。为答复这七个问题，阿

底峡撰写了著名的《菩提道炬论》（[illegible]），明确地写明僧人不宜接受四种灌顶(abhiṣeka)的后面两种。由于当时的误修和误解，据说人们都变得很急躁，他们甚至不允许阿底峡宣讲密宗教义。

《文告》可以分为三部分，第一部分是尽作者益西沃的学力所作的佛教概略；第二部分包括作者对密宗教法的批评和这些教法产生的业果；第三部分写禁止密宗教法，但在其中与其说是强迫禁止，倒不如说是婉言相劝。在《文告》第二部分，阐明了十世纪流行密法的本质。《文告》除了"双修"和"救度"法外，还解释了"药修"（[illegible]）、"尸修"([illegible])和"供修"（[illegible]）的有关问题。《文告》中没有特别提到哪部著作，也没有注明日期。这在格式上与颇章西瓦沃的《文告》很不相同，颇章西瓦沃的《文告》不仅注明了颁布日期，而且开列了一大堆连作者本人都持有异议的宗教著作书目[10]，而益西沃《文告》仅注明是布让邦长颁发的，假如这位邦长真是天喇嘛益西沃，他就不会如此随便，起码要写一个大致的颁布期限。据《译师仁钦桑布传》记，仁钦桑布从克什米尔回藏是985年左右，其时正值益西沃侄子拉德([illegible])掌布让邦位，而且天喇嘛自己也在古格。因此当仁钦桑布回来的时候，益西沃不再是布让的邦长了。但《文告》又注明是布让邦长天喇嘛颁发，由此我们可以判定《文告》是在公元985年以前的几年内颁发的。

《文告》正文如下：

(一)在我们的南瞻部洲，

先师释迦牟尼降生了。

因为要有一种四万四千种烦恼的解除法，

先师从《三藏》（Tripitake）中取达磨法四万四千，经扩展开来后加以宣讲。

至于此因和此因之解脱法，

有十恶，五无间。[11]

为防止这些，先师宣讲了因果的法；

进入四谛之门，观察二百五十种戒律，

通过显现和观想的途径，

（求得）八十二种烦恼的净除。

在十二缘起支中[12]，无论内外法之实现，

都要次第修习，靠自已达到菩提之境。

要具有多种神力。

众生之主授如上法，用它作为修渡之法。

通过二谛的途径为众生谋利，

在虚空之本性中，无论内外法之实现，逐步达到十度（Pāramitā）。

先师授如上法为最上之法。

〈二〉汝等身处僻壤之持密咒者，

与上三法毫无联系，

自言："我们信奉大乘（Mahayana）"，

根本缺少大乘之法行，

还说就是大乘人，

这宛如乞丐说自己是国王；

虽然无一大乘人，却说就是大乘人，

这真象毛驴穿上狮子皮。

智慧者的讲经者，已经到达了十地（Bhūmi）
补处圣尊弥勒菩萨（Arya Maitreya）已没有凡俗欲
望，
他已完成了两大功德的积累，
但他还未能够从可能被凡人所知的晦暗中走出，
在浊世之中的诸位难道比他更超脱吗？
应对色声香味触五欲和女人等不洁物加以约束，
宣称自己是法身(Dharmakaya)，这真是令人吃惊。
在十恶之境中放纵，象猪狗一样生存，
汝等信奉邪派异说，波及瓦！
还说："我们是佛徒。"

往昔佛教传入西藏。
从恶趣轮回中救出众生，并让他们得到解脱，
这就是繁盛宽广的《三藏》。
往昔众先王皆为菩萨，
他们根据佛陀之语禁止了这种邪恶教派。[13]
纠正了人们的观点，并为他们打开了善趣轮回的大门。
For a while 众生进入最上之路。

现在，众有情的善业用尽，
诸王之法有削弱之势。
冒名的大乘称作"大圆满"，大行于藏地，[14]
他们的教义虚伪又荒诞。
伪装成佛教的邪端密宗，在藏地漫延。
他们在如下几方面有损于邦国：
"救度"修法之繁盛，山羊、绵羊皆受其害；[15]

"双修"修法之繁盛，尊贵卑贱次序皆被打乱；[16]
"药修"修法之繁盛，治疗疾病的药品被用尽；[17]
"尸修"修法之繁盛，墓地供品的制造也废弃；[18]
"供修"修法之繁盛，人只能在生前得到救度。[19]
崇拜食肉罗刹，在人兽间降一次大瘟疫，
焚烧人尸的烟雾放到了虚空，
冒犯了山神和天龙，
这难道是大乘的做法吗？

乡间的住持们，汝等密法修习的方式，
如果异域外人听说你们修如此法，定会吃惊。
自称"我们是佛徒"的诸位，你们的恶行表明你们的慈悲心比罗刹还少；
比鹰和狼更贪求血肉；
比叫驴和骚牛更贪爱色欲；
比腐败房屋里的潮虫更贪爱腐水；
辨别洁净与污秽连猪狗不如。
向洁净的众神供奉粪便、尿液、精液和血。
啊！你们将脱生在腐烂如泥的尸体中，
否认三藏佛法的存在，
啊！你们将在地狱中降生；
利用"救度"修法，戳杀无辜有情，
你们可能转生为罗刹；
利用"双修"沉溺女色，
啊！你们将转生为女人胎中的阴虫；
用肉和尿液供奉三宝，

不知佛之"密意"之精要，且将此奉为经典来实行，
你这个"大乘人"，将转生为罗刹。
坚持如此法行的佛徒可真稀奇！
如果象你们这样的修法，且将它列入佛法之内的话，
那么，猎户、屠户、渔父和娼女，
上述众人现在就已经达到菩提之境。

〈三〉所有的持密咒者，乡间的住持，
一定不要说："我们是大乘教人"，
还要丢弃这些荒谬的意念。
《三藏》教我们行动准则，这才是无误的、清净的修行法。
承认你们有十恶之行且为恶已久，
如果不这样做，继续奉行你们的异端邪教，
绝不能逃脱恶业的报应。
据先师亲自宣讲的经文，
说法即是空，这是真谛。
但你们对业之报应加以关注，
业不欺骗任何人。如下：
因为三恶趣的痛苦难以忍耐，
丢弃这些可怕的法行，信奉《三藏》中教授的法行吧！
希望成为大乘人的诸位，
必须积累两种功德，放弃贪婪之想和即将出现的贪痴；
必须奉行十度，如施舍等；
必须完成一个菩萨的全部法行。
通过爱心和慈悲心为众生谋利益，
如果按照此法修行，那么你们将会成为大乘之人。

这份送给你们：[illegible]反瓦[illegible]劝[illegible]文，是说：

你们不要放弃大乘教的修行，并将此事保密。

愚昧的黑暗遮住了智慧之光；

悟性沉入了色欲海洋的污土；

人因傲气而坠入恶趣；

嫉妒的暴风雨将人拖入轮回之道；

被私欲的紧紧绳结束缚；

使自己得到解脱，难道不是很艰难吗？

布让邦长天喇嘛寄往卫藏地持密咒者。

注　释

〔1〕噶逻禄（Qarlug）即葛逻禄，一个突厥民族，地位于阿里北部。在公元九世纪以前，葛洛一直与吐蕃保持联系。如《葛逻禄使者的敬意》（[illegible]）记：“卫藏迫害佛徒之际，人传三位藏僧逃奔阿里，后出藏境，借道葛逻禄终至安木多”。

〔2〕如“西藏神王先师菩萨天喇嘛”（[illegible]）

〔3〕弗兰克《印藏古物》（Antiquities of Indian Tibetan）加尔各答1914年版，19页。

〔4〕图齐、海西希《西藏和蒙古的宗教》巴黎1973年版，40页。

〔5〕参注〔8〕。

〔6〕见《丹珠尔》73册3375号东京版。

〔7〕五世达赖《西藏王臣史》

〔8〕第十一品名为《集供》（[illegible]）。“双修”“超度”是组成集供仪式的一部分，是将双修时的对象观想为“施者”（[illegible]）。

〔9〕梵文原本由噶当派的大师炯丹日热（[illegible]）发现

的，最后曾被他冒洛尼玛坚赞([illegible])译为藏文。但索多巴说，梵文本被炯丹自己译为藏文。

〔10〕作者另有一篇关于颇章西瓦沃《文告》的论文。

〔11〕十恶(མི་དགེ་བ་བཅུ་)指杀生、不施取者、邪淫、妄语、离间语、粗恶语、绮语、贪欲、瞋恚、邪见。五无间([illegible])指弑父、弑母、杀阿罗汉、破僧和合，恶心出佛身血。——译注。

〔12〕 “十二缘起”藏文写作[illegible]。

〔13〕这大概是指公元八世纪“无上瑜伽密” (Anutarayogatantras)。

〔14〕 卡尔梅《公元十到十三世纪对大圆满派教义地位的讨论》150—152页。

〔15〕 索多巴反驳说密宗经典并没有宣称他们有如此教法(指救度法)。但这段时间佛徒皆于为己杀生中放纵，并且以密宗教义作为杀生伤害的借口，这些事实本身就是证据。索多巴还开列了一大堆以“救度”之地而知名的地名（这些地方有很多反佛之人）以此作为对辩难的答复。见《索多巴洛珠坚参全集》新德里1975年版，第一卷147页。

〔16〕 索多巴质疑说，“《文告》写的“交媾”与[illegible]一词的含义并不完全相同”。

〔17〕 索多巴说他没有看到过这种使得药物缺乏的“药修”法的记载。但“药修”不限于宁玛派，苯教徒也修此法，在苯教教统中，“药修”便是由每位住持在他就任寺院住持时所举行的著名仪式“大修”(སྒྲུབ་ཆེན་)。参阅克瓦尔内(P·Kvaerne)《苯教历史年表》。

〔18〕 索多巴答辩道：“甚至在新密咒中据说也有诸如‘空行诈尸修’([illegible])之类的记载。这里所说的是讲一具有‘灵性’的尸体才能用作取得成功的修习对象，故此，我们不能接受你们的指责。”此外，索多巴在他的全集另一处也提到了新密咒的《诈尸修全法》([illegible])。这书大概与《空行诈尸

修》完全一致，但没有发现此书的原文。“墓地供品”(དུར་མཆོད་མཆོད་པ)是指为了给某家族死者的灵魂制作供品的习俗。“墓供”大概与汉地“祭”这个词的含义是一致的。

〔19〕 索多巴在这里含混地默认了人们的非难：“一般地说，在新旧密咒中都记述的‘救度’(སྒྲལ་བ)仅是对活人的‘救度’，无疑也对死者施予‘救度’，在天喇嘛所处的时代，那儿也出现了以密宗教义为借口的种种恶行”。索多巴没有解释“供修”(མཆོད་སྒྲུབ)的确切含义，但暗示这是一种包括屠杀众生在内的密宗教法。伯希和所获藏文写卷840号就是涉及到这种修法的专文，详细地描述了怎样举行“供修”。索多巴又做了进一步的解释，他阐明了“救度”与“供修”方法的差别。说“召敌魂入影象中，某人‘救度’了他，这不能说是直接杀人”。在这个意义上，“救度”是可以理解的。

(原文载《国际藏学研究会第二届会议文集》第150—161页。)

十四世纪西藏苯教经典中的蒙古人与契丹人

（挪威）博·克瓦尔内 著　　史卫民 译

“先饶”是苯教的佛陀和凡间祖师。近年发表的一些专著已明确指出，有关这位祖师的西藏宗教史诗具有多源性。两卷本先饶传记《金钥》中来自汉文文献和印度文献的部分已被学者指明[1]。虽然这一经典的时代还有待最后确定，但已有证据表明它早在十一世纪或十二世纪初叶业已存在。[2]十二卷本先饶传记《九乘》的成书时间可能在十四世纪下半叶，作者为康区的琼保洛丹宁波（[illegible]，1360—1385）[3]正如人们所料，这部大部头的经典和《金钥》一样具有多源性。本文将集中研究《九乘》中的一些段落，并指出它们与蒙古宗教和后来成为蒙古民族一分子的契丹族的直接或间接的关系。

先饶祖师史诗的重要特征是它的精心编制的神奇地理。最引人注目的是“俄木隆仁”，先饶祖师的地方，在《九乘》中称之为“南瞻部洲的眼睛，苯发源地的肩胛，[illegible]王的土地，最神圣的地方，大俄木王国”（函，卷17）。据说这是一个最和平最美丽的地方，在它的周围有很多国家，由不同的国王统治，先饶选择适当的时机去拜访或更换他们中的每一个人。《九乘》记述了这些国家、他们的统治

者以及首部的名称。这些[illegible]常[illegible]给人以[illegible]荒诞的印象，但正如我们将看到的一样，至少在一些叙述中，它们可能是有事实依据的。

这些国家的地理位置均与俄木隆仁有关，这就能够帮助我们在特定的段落中确定它们的方位和对其进行考证。西藏人眼中的世界宗教中心印度，到十三世纪时因为佛教在印度本土已基本消失，其地位正迅速下降；反之，由于有蒙古皇帝赞助佛教的政策，汉地的地位大大提高。至少到了十四世纪，对汉地之关注（八思巴即为很好的一例）已使西藏人普遍认为，他们的国土已成为正教教区，宗教人士将从这里出去感化周围的民族，最好的例子就是萨迦·班智达前往阔端汗宫帐的旅行（1244—1246年）。在这样的背景下，我们认为苯波在十四世纪时将神奇的俄木隆仁实际上比作西藏，先饶祖师和他的随员从这里出发去感化周围列国（虽然就我所知还从未有过如此明确的说法），不能算是太牵强附会（这里说的纯粹是俄木隆仁的宗教概念上[illegible]，与俄木隆仁的历史地理方位的确定应截然分开）。

在《九乘》中描述的[illegible]我们的注意。关于第一个国家的记述在[illegible]18[illegible]该国位于俄木隆仁的东北方，称作“捕猎凶[illegible]”[illegible]、[illegible]或[illegible]。居民被描述成既凶恶又[illegible]、[illegible]战争和争斗：

> “用致命武器编组的一万士兵侵入其他国家，发动大规模的战争，引起巨大骚乱。他们掠夺财物，带走俘虏，乱砍滥杀。他们住在自己国家的时候则从事盗窃和派出盗贼。他们无论看到什么人，都视为敌人；就是看不到任何人，他们也要布置岗哨。

无论是谁，只要有用，他们都强迫其为奴；假如没有用处，马上就地处死。此外，他们还捕杀野鹿、家禽、飞鸟和水中的动物，猎食地上的和天上飞的各种野物；来去的兽类均在捕杀之列。他们不要谷物、水果和干净的面食，他们说，'我们最合适的食物是猎到的野兽，既新鲜又多血'，因此用生物来满足他们自己的需要。"

关于一个野蛮与嗜血民族的这类描述自然是对游牧部族的一种旧的传统说法，密无疑问，它受到了汉文文献类似记载的影响。由此可以确认，《丸 》经文将蒙古人出现在历史舞台上的时间定于十三世纪，　结论是能够扩大和蒙古人的联系。我们首先应该注　　　　　　的中心位于西藏的东北，而"捕猎凶兽的"位在俄木隆仁的东北。此外，貌似无敌、编组成万户的蒙古军队　　　　　和中亚包括西藏所尽知并为之惧怕，这不仅是因为他们征服了汉地，也因为蒙古人曾好几次侵入西藏腹地，造成了不少的牺牲和破坏[5]。蒙古人在征伐中的大屠杀使其声名狼藉，以致于以后藏人传统地将成吉思汗的后裔视为"邪王"（[illegible]）[6]。再者，应该记住西藏人早已同蒙古人有了广泛和直接的接触，不仅是通过以后的几次军事征服，还有蒙古人的行政管理和帝国的昭示，等等。这些在上引经典文中都无迹可查，这恰恰显示出了它的旧说性。

然而，还可发现更特别的记载。在[illegible]函卷28以同样的语气叙述了另一个国家，它位于俄木隆仁的东方，被称为"[illegible]大国"，该国的中心叫做"[illegible]六王国"。

我现在无法考订[illegible]，它肯定是一个非藏语名称。在《全

钥》中也提到此名。假如认定《金钥》的时代早在十一至十二世纪，至少不排除ཧོར་实指蒙古人的可能性。我们已看到，据说ཧོར་与俄木隆仁之间隔有ཀིམ་ཤང་ཉག་ཕ་江。这一点很重要，因为它足以显示可以将俄木隆仁与西藏等同起来，至少是无意识地做到了这一点。根据R・A・石泰安的看法，ཀིམ་ཤང་即汉文的“金城”，自汉代开始，即是黄河和它的支流浩门河会合的地方，在今天兰州的西边。换言之，它的确实方位正在西藏的东方。此外，石泰安还指出，《拉达克王统》将ཧོར་称作ཀིམ་ཤང་ཧོར་[7]。而ཧོར་，至少按照后来的习惯，是指蒙古人(最初可能是指回鹘人)。同样，在米拉日巴的《十万歌集》(མགུར་འབུམ་)中也提到了“ཤང་ཤམ་的ཧོར་”[8]。由此，我们可以怀疑ཧོར་确与蒙古人有关，ཧོར་附近的ཀིམ་ཤང་江似乎可以作为证据。我们又一次碰到了年代和历史地理方面的问题，这只有更深入的研究才能得到解决。

考虑到《九乘》的时代和怀疑该书关于这两国居民的描述至少在某些方面与蒙古人有关，使我注意到《九乘》是怎样描述他们的宗教的。显然，《九乘》是用上述说法来表示所述的国家是蛮族和“外国人”，在叙述祈福者事迹时并未受到外来的影响，因为他们都是“西藏人”。但事实并非完全如此，我认为在关于他们的一些叙述中也留下了同时代即十三至十四世纪蒙古宗教影响的痕迹(虽然也有其更早与突厥人接触带来影响的可能性)。

在《九乘》中有两个这样的祈福者。第一个载于ཅ函卷18。这是一个女王，她的丈夫离国踏上了前往俄木隆仁的漫长旅途：

ཨོ་ན་ཞིབ་ལགས་སོ། ཨོ་ན་ཞིབ་ལགས་སོ། ཨོ་ན་ཞིབ་ལགས་སོ།

向穹庐、向蓝天顶礼！

归于此年的（所有神祇），这是天的年，

年、月、日、时辰的神祇们，

我现在祈祷，我在祈福，我请求你们倾听！

（下略）

第二个祈福者载于[ཏ]函卷28，祈福者是在王子登极时集合在一起的[ཏ་]人民：

他们都双膝着地，向天顶礼，向王子膜拜，发出以下祈福：

欸！ཏ་ཀ……

我们虔诚地顶礼！

我们向穹庐顶礼，求天赐福！

我们依靠土地生长，到山岭寻求庇护！

（下面是一系列风调雨顺的描述。即位的吉祥如意希望通过向占卜神祈求而得到保证，同时列举了以前祈福的各种应验，叙述了各种祈福活动）。

因为我们的国王是上天的儿子，地上的王，

我们是他的臣民和随员；

上天的绳索不能砍断，

地上的坚固长钉不能拔出！

（在一系列的描述中，王子被比作是世界上最伟大、最好和最有益的人）。

上天知晓！上天知晓！

སྟག་ཆེན་ཆོ། ཁྱང་ཆེན་ཆོ།

མོ་ཤི་མཁྱེན། ཡོ་ཤི་མཁྱེན།

ཆ་ཚ་ལ་ཚེ་རི།

ཧིང་གྲང་མོ། ཧིང་གྲང་མོ།

苍天知道！苍天知道！

བདག་ཅག་ཏུ་སྣ་ཕྱོགས་……

说完这些，他们都向上天祈福和顶礼。

从印象上看（现在也只能如此），这些祈福者几乎根本没有提到佛主，按照十世纪以后喇嘛教派的标准，他们也不具备苯教徒的特征。同样，也没有提到轮回论，而佛教和苯教都以此论作为基础。《九乘》的作者很强调这些人对涅槃毫无兴趣，与先饶祖师倡导的教义参照，以显示这些蛮族国家宗教的局限性和质朴。这样，该宗教包括源之于汉地的天文说在内的主要教义，基本符合R·A·石泰安所说的“无名宗教”。不过就我看来，这里面有很多教义和概念显然指的是蒙古人的宗教。下面我们就来进一步考察这些特征，首先将它们与同时代的蒙古文献（即十三和十四世纪的蒙古诏令和《元朝秘史》）作些比较。

在蒙古人的宗教里，“天”，tngri（腾格里），是中心，已人所周知。同样，《九乘》也坚持把对“天”（གནམ་）的崇拜作为这些蛮族国家宗教的基本特征。因此在上引函所记祈福文以“他们都向天顶礼”开始，以“他们都向上天祈福和顶礼”结束。我们发现两个祈福者同样在一开始的几句话里表达了对天的崇拜：“向蓝天顶礼，向穹庐顶礼”和“向穹庐顶礼，求天赐福”。显然天是这些人的主要的神和崇拜物。把天作为崇拜物可能是很普遍的现象，不仅在汉地，在突厥——蒙古各民族中也是如此。既然经文已经笼统地叙述了这种信仰，我们应该更进一步揭示它的影响和来

疆。我们发现，在蒙古公文的精确下文里，特殊含意一定附有特别的译法。不仅是在十三和十四世纪蒙古的诏令和官府公文的藏译本里总是将tngri（腾格里）译为གནམ，就是这些公文的藏译格式也和蒙古文的格式非常接近。J·史尔弼最近指出：已先□□□见于八思巴1252年2月16日所写的信中。蒙□□□令"每人均要遵依其教法，告天延祝圣寿"的藏译文为□□□□□□□□。八思巴的另一封信保留了一小段诏示的译文，根据其文，蒙哥汗的诏旨□□□□□，"和尚、苯波和其他人皆□□□□"[9]。此处所述和尚与苯波的"告天"显然是蒙古的□□□，实际在西藏人看来，它是外人的、生疏的仪式。这个简短诏示的译文亦见于晚出的各种文献，成书于1629年的《萨迦世系史》即为其中的一种，我们发现在该书中是用□□□取代了□□□。同样，忽必烈于1254年给八思巴的诏示也是以□□□□□□□□，"告天祝祷"结尾[10]。总之，在十三和十四世纪的蒙古皇帝的诏书中规定了标准的宗教活动信条，因为免除了佛教、也里可温教和道教僧侣的差役税收，作为回报，他们必须做到"告天延祝圣寿"。

□□□□与最普通的蒙语门köke tngri"蓝天"词义相同；□□□则同于degedü degere tngri"上天"。这样的措辞并非蒙古人所专有，□□□古代突厥人也是如此（üzä kök tängri"□天在上"）。"蓝天"的概念在古藏文文献中也可见到，在□□□□中经常有向□□"蓝天"求告的记载[11]。在《九□》□函中，祈福者用□□□□"天知道"和□□□□反复的方式来祈福，这和蒙古人

用mere-“知道”与“有气力”、“求告”反复的方式结尾亦完全相合。在《元朝秘史》中可以发现不少例证：“蒙客·腾格理·蔑迭兀该”，“长生天知道者”（172节）；“迭额列·腾格理·合札仑·亦赫涵勒·蔑迭兀该”，“上天他的护助知道者”（177节）。在常见的宗教经典中，可以见到“yeke-tu qar-a sülden-ü jorir medetügei”。人们可能已注意到，现在的表达是Burxan medne，“佛知道”。在现在安多的藏族中，则常用[illegible]“只有蓝天知道”，这很有意思，我认为这正是从相邻的蒙古人处取来的借语。无论如何，因为在敦煌“编年史”中提供了有力的例证：[illegible]“蓝天在上可知”；[illegible]“蓝天用耳听之”。

蒙古人信天的特点在于相信王是天命定和受天保护的。古突厥人也有这种信仰，他们的王把自己称为“像天和天生”（tängri täg, tängridä bolmiš）[13]，“天造”（tängri yaratmiš）[14]。这也是藏文格萨尔史诗的基本主题[15]。在我们所研究的苯教经典中亦有同样的观念。在《九乘》中函卷18的一段记述中，“捕猎凶兽国”的王子用这样的辞句来夸耀其国的力量和光荣：“在这个[illegible]的军事王国，我们并不居住在固定的地区来进行统治（意即我们愿意到哪里就到哪里和可以任意征服其它地区），这是上天命定给我们的业（Karma）的权利。”业为天所命定的观念显然是一种已经混杂了的观念。我认为在上述十四世纪的经文中记载的实际是一种较古老的宗教概念，而突厥人和蒙古人的信天观念可能正是其向往权力和受命征服世界观念的本源。

在蒙古人的宗教里发现的几个例子有助于解释这种观念。在上揭忽必烈诏旨的藏译文中，有གནམ་གྱི་བཀའ་[illegible]，“天命成吉思汗”〔16〕。从以后蒙古民间宗教里我们注意到在祈福的开头用以下的措辞来称呼成吉思汗：deger-etngri-yin ǰayar-a-bar törugsen，“受上天之命而降生者”〔17〕。安多人现在仍常说གནམ་གྱི་བཀའ་[illegible]“这是天命，这是天意”，这还应是受到了蒙古人的影响。

与承受天命观念相关的是以天为祖先的观念。在*函所载祈福文中，人们说他们的王是“上天的儿子，地上的王”。而早期西藏诸王，尤如人们所知，亦与天密切地结合在一起。我不知道他们是否被称为“天子”，而蒙古皇帝则确实这样称呼自己。在公哥·朵儿只1346年撰写的《红史》里，成吉思汗的第一个祖先孛儿帖赤那即被称为“天的儿子”。《元朝秘史》的“上天处命有生了的孛儿帖赤那”（第1节）可为其参证。在1345年立的居庸关过街塔铭文中，薛禅皇帝把自己称作“天子和人主”，这种措辞和我们前引《九乘》的措辞几无二致。王为“天子”的观念在古突厥人和回鹘人中也很流行，他们的王也常常称作“天子”。这种观念可能肇始于中原，但现在所讨论的西藏人的这种观念，则应该是直接受到了突厥——蒙古人的影响，尤为突出的当然是蒙古人的影响。在上述居庸关过街塔铭文中有“大地的统治者”与天并提的措辞，这实际上反映了蒙古人将大地比作王的母亲的观念。在《元朝秘史》里就有这样的记载：“腾格理·合札剌·古出捏·蔑克迭周·额儿客秃·腾格理达·捏列亦惕抽·额客·额秃格捏·克儿格周”，“天地行气力被添著，威势有的天行被提著，母地行到著”（113节）。“额朵

额·蒙客·腾格理因·古纳突儿·腾格理·合札剌·古出奥合·忽克迭周”，“如今，长生天的气力里，天地行力气被添著”（224节）。在阔端1244年邀请萨迦·班智达的信中，同样将天地与父母紧紧联系在一起：[illegible]，“特此奉上我父母和天地的善意……”。

在“函载祈福书里，将国王与天力紧密地联系在了一起：“我祈求在天力和国王的佑护下，我们的土地和人民万事如意。”这和十四世纪初叶蒙古人发给西藏王子蔡巴（[illegible]）的诏书所用措辞大致相同：[illegible][18]“天力佑护，王德佑护”。在1340年所立阿鲁浑王汉蒙文碑铭中，亦有相同的祝辞：tngri-yin Kucün-tür,qaran-u,suu-tur[19]。在十三和十四世纪的蒙文诏书中，möngke tngri（蒙客·腾格理）——“长生天”是必用的标准措辞。这种措辞只有蒙古帝国的行政机构使用，它出现在《九乘》里，也只能解释为是受到了蒙古人直接影响的结果，是通过蒙文诏旨的藏译文得到的启示。

概括上引《九乘》经文和十四世纪藏译文告中关于“天”的记述，莫过于引用J·史尔弼的综述：[20]

> “显然，西藏人早就有了关于“天”[illegible]的观念（既可能来自他们自己的传统，也可能来自汉地），但在元代肯定是更增强了这种观念。我们所引用的《九乘》经文所记事迹可能远早于十三至十四世纪；但是作者确实是借用了一些蒙文诏旨的辞句和信条。”

在“函祈福文中还反映了一个带有蒙古人宗教特点的观念：将天、地、山联系在一起（“我们求天赐福，我们依靠土地生长，到山岭寻求庇护”）。在这些祈福文中的其他蒙古宗

教的路途还不好确认。我们已经看到其中还有大量的汉自汉地的占卜术的内容。当然，这些内容很早即已为西藏的民间宗教所吸收。但有些确实是来自蒙古民间宗教，至少有一个神，在上引两个祈福文中均作“年 神” （[illegible]），应 来 自 il-un jtngri[21]。

我们还须回到重要的“天”的观念上来，可能有人会认为“天”很早以前就是土著西藏人传统中的一个重要观念。我们前面已经引证了当代安多人的表达方式；同样，在列里赫（Roerich）记录的安多人民间歌谣里，我们发现有这样的表述：[illegible]“蓝天乃一切之首”（与大 地 相 照映[22]）和[illegible]（亦与大地相关联）。应该进一步指出，在西藏民间宗教和格萨尔史诗中，巨大的神力总与天连在一起，例 如[illegible]、[illegible]、[illegible]，等等。如果仔细地推敲，亦可揭示出其突厥——蒙古人的源本或同类术语。只需引一个例证，在《九乘》中说祖师先饶是“天王，出身于同蓝色天空一样神奇的木 氏 家 族”（[illegible]），我们马上可以注意到，[illegible]和前文所述古突厥人王室 称号tängri täg“像天”完全相同。图齐已经注意到在苯教传统中的 这种与他族文化相符的现象并指出，西藏最早的七 王 被 称为 [illegible]“受天之力”[23]。人们还可以引用松巴堪布（1709—1786年）关于“苯波教 天”（[illegible]）的描 述[24]，无论这段叙述真实与否，没人能够否定这样一种可能性，松巴堪布和《九乘》作者的目的基本相同，即强调以只崇拜上天为明显特征的信仰是非西藏人的、原始的宗教。在西方论著中多次引用松巴堪布的这段叙事，导出了错误的结论。S·

G·卡尔梅先生业已译出，这段叙事是从童吉祥（1392－1481年）撰写的《青史》中抄来的。童吉祥叙述到吐蕃王拉托托日（[illegible]）在位期间佛教经典由天而降的时候，引用了乃巴班智达（[illegible]）的话：“因为苯波敬天，就说这些（经典）是从天而降——这是苯波的传统”〔25〕。

这个复杂的问题还可以从《九乘》⁼函卷30的一段经文来加以说明，这段经文说一个国王和王后死时，“他们升天了”（[illegible]）。这能证明“苯波敬天”吗？关于这段记载，一位最有名的苯波学者对我解释说，苯波确实敬“天”，但是问他“天”意味着什么时，他把它解释为“虚空”（[illegible]），是[illegible]的同义词，他认为在十四世纪或二十世纪的西藏宗教术语中，[illegible]都是最正确的表达方式。“升天”（[illegible]）当然是一种普通的表示死的术语。它显然与最早的西藏国王死后身体返回天廷的神话有关，在这里我们不能扯得太远；要特别注意的只是蒙古人将他们的皇帝逝世称之为“天行上去了”（《元朝秘史》268节：腾格理突儿·合儿黑），在藏文史书中则照搬了这种说法，如巴俄陈祖拉在所撰史书（成书于1565年）中就写到：“蒙哥汗升天了”（[illegible]）。〔26〕

《九乘》⁼函所述王国被称作“[illegible]野蛮王国”（[illegible]）。在这个国家边疆的一个地方，举行了一次在十四世纪西藏宗教看来特别血腥和恐怖的仪式：徒劳地试图用屠杀无辜的“奴儿”作为牺牲品来医治一个垂死的王子，仪式伴随着一系列的诛杀和自杀，最后则是一场毁灭战争。有两名教士实际操纵这场屠杀，其中之一是个苯教徒，叫做巴

金向贡贡（[illegible]）。虽然经文说该国位于俄木隆仁的南方，但亦可认为它与前文所述两个王国基本相同；我认为，尽可能地寻找《九乘》经文中的历史事实，就能证明该书对这三个国家的描述不仅受到了蒙古人的启示，还接受了一个更古老民族的某些传说的影响，而这个民族在藏文史书中较少提到。[illegible]的称呼与[illegible]及其异译[illegible]、[illegible]完全相同，汉文史书称之为"契丹"，该民族曾在中国北疆建立了一代王朝（907—1125年），汉文史书将其描写为凶猛和好战的民族。早在十一世纪他们的军队就占领了甘州，由此而抵达西藏西北疆。我认为《九乘》[illegible]函的[illegible]与[illegible]函的"捕猎凶兽国"相同，因为该国的一个大臣将其国称之为[illegible]。假如我们抽去第二部分（我们完全能够这样做，详见下述），恰恰就是[illegible]。由此，即可以把这个国家放到东北方向去了，这正是历史上契丹的实际方位。最后，通过[illegible]这一因素，[illegible]函的[illegible]还可以与[illegible]函的[illegible]联系在一起。

在早期藏文文献中不是没有提到契丹。巴科（Bacot）、克劳森（Clauson）和李盖蒂（Ligeti）都指出，伯希和卷子1283号的[illegible]或[illegible]就是契丹[27]。就我所知，十世纪以后，藏文文献对契丹（[illegible]等）的直接记载甚少，最多不过是记下了它的名称和含混的地理方位。这样，从以后的文献中找出一些详细的叙述，无论从提供材料的角度，还是对深入了解苯教的宗教观念，都不是没有意义的。

为什么这个国家被称作"捕猎凶兽国"呢？我们可以集中从两个方面加以解释。首先，我们发现这个国家有两次被称作[illegible]或[illegible]。根据藏文的习惯，用[illegible]来表示一个国家的特征不仅是表示其富有，还正象石泰安已

指出的那样，也表示其好战性[28]。在藏文中，སྟག་གཟིག་很容易理解，它由两个成分སྟག་“虎”和གཟིག་“豹”组成；我们在同一卷发现其变成了གཅན་གཟན་ཁྲ་པའི་གླིང་。我们还可发现སྟག་གཟིག་和གཅན་གཟན་两词并列：སྟག་གཟིག་ཁྲ་པའི་རྒྱལ་ཁྲི་མཐའ་འཁོབ་མིན།གཅན་གཟན་ཁྲ་པའི་ཡུལ་ལ་དེ་ཡུལ་ཆུང་མིན། “这是虎豹之地，军事边镇，不是蛮族邻国；这是捕猎野兽之地，不是一个‘狭小的’国家”。不过，对苯教的这种记载，我们必须将这个“蛮人”的སྟག་གཟིག（这种形式在其他藏文经典中亦常可见到）和天堂的དག་གཟིགས（意为“常见”，དག་ཏུ་གཟིགས）加以区别，我们已指明后者是与俄木隆仁相连的。显然，这两种形式是同一个（非藏语）词的不同译法。

其次，根据所谓《苯教源流史》（རྒྱལ་རབས་བོན་གྱི་འབྱུང་གནས），其年代可能是十五世纪，将ཁྱི་ཐན（等于契丹）和汉地与一个边疆国家ཧ་དགར་联系在一起，而该国“女王以犬为夫”[29]。石泰安已经指出，这显然反映的是汉地“女人和狗王国”即“其妇皆为人类，但其夫均为狗头”的传统说法[30]。同样，根据汉文史料，传说中的契丹的最早的两个统治者的名称可分别译为“狗”和“野狗”。现在，我们再回到《九乘》上来，我们关于该书实际上保存了有关契丹的材料的推测完全能够成立，因为c函的叙述告诉我们，ཤེ་(ཤེ་)ཏོག་的第一个国王的长子与人交合，生有一子，取名为ཀུ་ཀུ་ར་ཙ，该名来自闪语的Kukurāja或Kukkuracārya。他和一个来自门（མོན）地的叫做巴达利（བ་ད་རི）的妇人结婚。他们有两个儿子，长子叫ཁྱི་བྱིན，次子叫ཁྱི་ཐན。两个名字均有ཁྱི这个词，该词在藏文中的意义为“狗”；其次子之名，则正与其民族民称相同（ཁྱི་ཐན་同于契丹）；而将两个人的名字合在一起，就成

了该国名称之一的ཁྱི་ཏན་ལག。其长子的名字，ཁྱི་ཏན，亦被用作国名。弟弟ཁྱི་ལག特别凶猛和残暴，因此被从[illegible]之地他的国家扩展到了“卖淫女王”的地方。哥哥和一个低种姓的女人结婚，生有四子。其中三个弟弟后来成为十八个部落，他们被说成是人体动物脑袋，有“深陷下去的眼睛，扁平的耳朵，短短的脸，露着犬牙，长长的头发，丑陋的前额，前突的嘴”。他们的后裔“如果与动物相通，他们就象人；如果与人相通，他们就象狗”。

他们的哥哥，固各若哨(གུ་གེ་ར་ཙ)，和“女人国”王后阿速([illegible])结婚。由此，我们看到以下几个因素：契丹、犬头男人和女人国，以一种特别清楚的线索串在了一起，它们还与[illegible]及[illegible]（在一些史料里与[illegible]有关）有着密切的关系。

我认为这些因素的结合绝不是偶然的，我已经强调了该家系的外种族性，其中还加入了印度文化的因素（如གུ་གེ་ར་ཙ及其他以ར་ཙ结尾的名字；“来自门的女人”八答里，即来自喜马拉雅山南麓，等等）。还可以认为，ཁྱི即汉文契丹的“契”的译文，而它本身又足以说明“狗”的观念，因此在不同的神话和传说（不仅是突厥——蒙古人的神话）中，只要有“狗”的因素，都采用了这一形式。同样，西藏人之所以正确地选用了ཁྱི的形式，正是因为他们知道了狗在契丹人神话中的重要性而吸收了这个有代表性的词汇。

再回到ཁྱི་ཏན་ལག这个词。我认为它是由ཁྱི་ཏན和ཁྱི་ལག结合而成，确实与契丹有关。ཁྱི་ཏན很可能是[illegible]的误写（或有意改写？），[illegible]是与汉地相邻的一个国家；十五世纪的《说库如意宝》(བཤད་མཛོད་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ)两次提到这个国家并都说它位

于东方：一次说它是“游动部落”，另一次说它是“边境上的九十一种蛮族”。我们还被告知，“在东方，一个王后以狗为丈夫”。[31]

综上所述，我们的研究得出了以下结论：集大成的苯教经典《九乘》的一些经文鲜明地反映了同时代，即十三和十四世纪，蒙古宗教的突出特点，因为在这些经文中保留了一些与同时期蒙文诏书相符或完全相同的信条。这些经文所述“蛮族”，常常（并非全部）位于东北方或东方，并至少交代了一个很精确的地理方位（金城）。这些民族被描述为极其残暴和好战，但这些特征确与早期原始蒙古人和契丹人的传统有着或多或少的联系；不仅是契丹的名称在我们所研究的经文中多次出现，还发现了关于其族的特殊的资料：指出契丹族的先人实际是野兽而并非是人；他们的后裔还保留着犬的特征。其先人之一叫做གུ་གུ་རོ་ཙ་（固格若咱），这不仅暗含着“狗”的意思，在藏文中还能直接表示为“狗”；他的两个儿子的名字中都有“狗”字，其国国名也是如此。无庸置疑，这一切都是普遍存在于突厥——蒙古人中的以狗（或以狼）为祖先传说的极好反映，而汉文史书正是将“以狗为祖先”的说法安在了契丹人身上；“以狗为丈夫的皇后”的说法也被引入了经文。

在《九乘》中蒙古与契丹不分，这并不奇怪，石泰安于此已有辩解，[32]两个民族均在西藏邻境建立了王朝。后来藏文的习惯确实明确地将霍尔（ཧོར་）与契丹（ཁྲི་ཏན་）等同起来，在松巴堪布（1709—1786年）的《如意宝树史》中就是如此。很显然，编者本着高度折衷和调合的态度来编撰《九乘》，所以将来自不同时代的不同民族并列在了一起。

注释（有较多删并）

〔1〕卡尔梅，《孔夫子和恰神孔子相同的〈查钩〉文本》，《东方和非洲研究学院通报》38卷3期（1975年），页562—588。

〔2〕见上，页562注〔2〕。

〔3〕斯纳尔戈罗夫，《苯教的九乘》，伦敦1967年版，页3，注2。

〔4〕关于俄木隆仁的方位，详见卡尔梅，《嘉言库：西藏苯教史》，伦敦1972年版，页27—31。

〔5〕图齐，《西藏画卷》，罗马1949年版，卷1，页8—16。

〔6〕《如意宝树史》，达斯刊本，加尔各答1908年版，卷2，页158。

〔7〕石泰安，《汉藏走廊的古部族》，巴黎1961年版，页30，注72；页69。

〔8〕石泰安，《西藏史诗和吟游诗人的研究》，巴黎1959年版，页242。

〔9〕史尔弼：《八思巴上师遗著考释一：关于萨迦·班智达的活动》，爱里斯·马考和苏娜昂山主编《西藏研究论文集》，牛津1979年版。

〔10〕迪特尔·舒《蒙古统治者给西藏的诏令和文告》，圣奥古斯汀1977（《西藏历史文献》）III，1。

〔11〕巴科、托马斯、图散，《敦煌吐蕃历史文书》，巴黎1946年版，页118，1.26；页119，1.27，1.29。

〔12〕仁钦《蒙古萨满教研究资料》I，文字资料（亚洲研究3），威斯巴登1959，页70。

〔13〕台庆，《鄂尔浑突厥文语法》，印第安那1968年版，页231，261。

〔14〕同上，页243，275。

〔15〕同注〔8〕，页300，注16；页302，注25。

〔16〕同注〔10〕，页105。

〔17〕同注〔12〕，页63，67。

〔18〕同注〔5〕，卷2，页753。

〔19〕李盖蒂：《古代文献》IXIII，布达佩斯1959，页59。

〔20〕1979年10月13日的信。

〔21〕同注〔12〕，页55。

〔22〕列里赫，《安多口语parler，西藏方言研究》罗马东方丛书XVIII，罗马，1958，页79—80。

〔23〕同注〔5〕，页728。

〔24〕《如意宝树史》，卷2，页149。

〔25〕见黎日希英译本《青史》，加尔各答1949年版，德里1976年再版，页38。

〔26〕《贤者喜宴》卷9，新德里1962年版，第3部分，页797。

〔27〕巴科，《八世纪回鹘五使节访问亚洲高原南部》，《亚细亚学报》244期（1956年），G·克劳森，《伯希和藏文卷128号研究》，《亚细亚学报》245（1957）页11—24。

〔28〕同注〔8〕，页243。

〔29〕达斯刊本，加尔各答1915年版，页3—4。

〔30〕同注〔8〕，页304，注46。

〔31〕顿丹木·玛瓦僧格著，罗开什·阐德拉刊于《十五世纪西藏学术概要》中，新德里1969年版，卷78。

〔32〕石泰安，《弭药与西夏》，BEFEO44（1951），页223—265。

论五世达赖喇嘛的地位
——其册文和封号的浅释

（苏）A·S·马林诺夫 著　　范金民 译

十七世纪四、五十年代满藏间的最初接触的清朝官方文献，对于确定十七至十八世纪汉藏关系的性质是极为重要的，因为那一直是引起汉学家和藏学家互相激烈争论的问题。其中最首要的是有关五世达赖喇嘛的一道册文，对它加以分析，是本文的研究课题。本文将对在《大清历朝实录》（根据统治时期编撰的编年史，顺治朝，卷74，页18上—19下，1937年东京出版）中发现的这道册文作些探讨。册文释读如下（为求准确起见，以下册文原文从《世祖章皇帝实录》中捡出，而不是作者的译文。——译者）：

“朕闻兼善独善，开宗之义不同，世出世间，设教之途亦异；然而明心见性，淑世觉民，其归一也。兹尔罗布藏札卜素达赖喇嘛，襟怀贞朗，德量渊弘，定慧偕修，色空俱泯。以能宣扬释教，诲道愚蒙，因而化被西方，名驰东土。我皇考太宗文皇帝闻而欣尚，特遣使迎聘；尔早识天心，许以辰年来见。朕荷皇天眷命，抚有天下，果如期应聘而至，仪范可亲，语默有度[1]。臻般若园通之境，扩慈悲摄受之门，诚觉路梯航，禅林[2]山斗，朕甚嘉焉。兹以金册印，

封尔为西天大善自在佛，所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛。应劫现身，兴隆佛化，随机说法，利济群生，不亦休哉！”

如果不是实质上无关紧要和在行文上难以理解的话，这件册文初看起来，其内容是相当含混的。两种不同的思想体系被揉合在一起，却未曾协调：摩诃衍那教义在世界范围内对佛祖和菩提萨埵（Bodhisattva）的作用与传统的汉族政治理论。我们认为后者被更为重要地得到了强调，因为它决定了原文的内容，从而以完全同质和明确的意思，使册文的主旨得以展开。

至于它的结构，册文非常清晰地分成几个部分，每个部分都有其独特的主题。

第一部分：从“朕”到“其归一也”。这个部分可以理解为假设性的开场白。在达赖和皇帝的不同作用完全被理解的前提下，以宣称他们之间具有建立官方关系可能性的类似共同性质为结束。盟册原文，特别是“才智的耗竭”一章，奠定了这种论证的基础，这在第一部分中随处可见。盟册区别了两种圣人：一种人具有成功的命运，换言之，他们能够成为统治者，这种人能促进世人的“共同完善”而兼济天下；另一种人则不可能获得前一种人那样的成功，而只能通过“自我完善”而独善其身。但从某种观点而言，作为贤哲，可以认为他们是相同的。就册文本身，改变这一可靠的文献的思想是危险的，但毫无疑问，正如既揭示两种圣人的不同，又显示他们的相似之处，构成了盟册的基础的事实表明的那样，它的第一部分是受了盟册的影响的。这道册文原文在词汇上与“才智的耗竭”一章中有着相同之处，它可以

解释为这个部分的最后的话，即“其归一也”。这同“敬天”一语一样，即自我求知被盟册珍视为“敬天”的一步。

这个开场白的政治含意可作如下解释：对双方来说，彼此建立关系是不同的，因为一方是“善者”的化身，也就是说是救世主，而一方是“化外之人”，只管争取净化自身。但与此同时，他们之间的联结却完全是有可能的，这倒不在于他们同是政权执掌者，而在于他们都是贤哲。尽管一个是统治万民的幸运者，而另一个只能“认识自我”，然而他们的目的却是相同的，用盟册的话来说，即所谓“敬天”。

这道册文文本有别于其它与之带有相似内容的清朝官方文献的特有性质，基于这样的事实，藏族上层被视为伦理行为的独立臣属，他不包含在整个帝国势力范围内，而隶属于由中国政治意识描绘的世界内。同样的解释引出了如下更为复杂部分的内容。

第二部分：从“兹尔罗布藏札卜素达赖喇嘛”到“名驰东土”。这个部分可以作为对前一个部分的一个必要补充，一定程度上增加了它的特征。通过从普通原则到具体情形的分析，皇帝宣称达赖的精神地位是如此崇高，以至于能够凭藉他的能力，越过创造自我完善的严格界限，并且通过改造其属地，实际上表明了他具有协调众家教义和各种贤哲的才能。

第二部分不再比较两种圣人的互异方面，而述说了世界的两个治理者，清朝皇帝是国家的统治者，而达赖喇嘛是地方性的统治者。这也就是决定他们关系更进一步的原动力。

第三部分：从“我皇考”到“许以辰年来见”。原件的

这个部分是至关重要的，因为他们之间建立各种关系及其特性的缘由在这里系统地得到阐述：清朝皇帝这位国家的治理者高兴地看到，在统治国家的其它方面获得了初步成功，为了使他的大政更趋成功，他聘请了杰出的地方治理者来京朝觐。

第四部分：从“朕”到“朕甚嘉焉”。这个部分是前一部分的某种程度的重复，原因在于这个事实：老皇帝在发出邀请后驾崩，他的继位者必须接待很高级别的贵宾。既然互相间的关系被描绘成带有一种清晰的私人特色，复述进京陛见和藏族头领的特征，就是非常必要的了。这种复述是令人感兴趣的，在考察双方关系的发展过程时，它可以促使我们特别地着重强调相关方面的重要事件。首要一点，这里所讲的来朝觐见这一主题，是清朝对外事务文献记载中经常出现的事件。这一点，前几个部分已经提到过，这里只是特别重复而已。

在“治国”的过程中，朝觐是最重要的方面之一。朝觐这一事实首先涉及到达赖喇嘛对于天朝政务的理解，其次涉及到接受昊天的恩赐，再次涉及到他与中原皇帝有效统治天下。所有这一切，并不是偶然的现象，而是由一个神圣君主主宰世界的过程的有机方面。这个过程的实质如下：皇帝按照天的意志统治国家，从而将有效影响波及到全世界；在这种影响下，周边各族纷纷尽其最大努力奋力“鼎新”，其顶峰是个人与导致那些影响的根源的接触，那些影响巩固了已经取得的成果，并给予它沿着原有方向进一步发展一个新的推动力。换言之，朝觐是非常正常的，它是达赖喇嘛自身完善和皇帝完善统治的结果。正如册文开首那样，双方再次被

同样的本质相比较：一个领悟而一个修行、在它们之间，彼此影响在日渐上升，结果就是达赖喇嘛的参见皇上。

在传统的中国政治理论看来，朝觐有着与建立官方关系同样重要的作用，一如现代国际政治中的条约签订。传统看法认为，中国与外部世界关系的性质特点是由中国体现出来的文明所决定的，其余一切民族，或多或少是“不开化的”。这就降低了它在各方之间的地位确定时要确立自身的重要意义——各自的地位是早经确定了的——朝觐只是在片刻之间再现已经存在的“中国和野蛮人”的关系，使它更为突出，在实际中更为明显。

怪不得朝觐会引起一个古典作家的兴致，朝觐是一个明证，它表明极权从中心又一次扩展和攀附到遥远的地区，使后者追随它的革新办法[3]。因此，朝觐被虔诚地奉行，就成了清朝官方外交文献中的主题之一。所以，自然地使我们得知满藏建立关系与有关达赖喇嘛的这件册文，不是关于那些关系性质的文件，而是关于达赖到北京朝觐及其原因的文件。其它有关满藏建立关系的清朝官方文献，如《黄寺铭文》（H·弗兰克译注）、碑文和地理图记之类的文献，都能提供上述阐释的相应佐证。在传统的政治教条中往往反映得更为清楚。

第五部分：从“兹以金册印”到“达赖喇嘛”。其基本要点是这件册文的授与和确定达赖喇嘛的封号。在册文原件中载明的颁赐达赖喇嘛封号这件盛事，应当被理解为它表明是以前事件发展的结果，以及是达赖喇嘛进京朝见的结果，而全然不在于达赖喇嘛的政治地位。这与认为那种封号不是地位的象征，而纯粹是皇帝仁慈的体现的传统中国政治理论的观点

相一致。在本文中，我们注意到，在君主快慰之后随之而来的是授封事件。同时，即使对那封号的明显象征性特征不予考虑，从其内容就能得出一些结论。将五世达赖喇嘛的封号与明廷赠予藏族上层的封号相比较，有两件非常重要的事值得注意：王子的徽号和四个符号的标准组合，声称在治国过程中，能由那些封号享有者提供帮助，如“辅国兴教”，即协助统治和普及教化，这在一开头就被提了出来。这些话的提出可能意味着清廷在与达赖喇嘛能够建立如何密切的关系和使他从属到多大程度方面是拿不准的。所以，他们并不急于使用“协助统治”的提法。

册文的第六部分没有特别的意义。皇帝在韵文中再次表达了对达赖喇嘛为“一切生灵”的利益所作的有益活动的赞许。

如果我们对册文原文所作的译释是正确的，而且这样的诠释对册文的整体性和明晰性是有益的，那么，可以得出这样一些结论：

（1）在册文原件中，我没有成功地发现任何有关“宗教教主和他的世俗庇护人”之间互相联系的迹象。

（2）这个册文没有包含有关对领土完整和清藏关系密切的任何提示。

（3）通过上述各种详尽阐述，册文以华夷之别的框架来描述满藏关系的建立和评判达赖喇嘛的进京参见，其观点是与中原王朝对外事务文献看待任何其它“外来”朝觐相同的。

注　释

〔1〕“语默有度”这个词在这里可能含有补加意思，表明达赖喇嘛以恰到好处的言谈或缄默来拯救众生的能力。

〔2〕“[illegible]”这个词在这里的补充意思是“禅寺”。册文的[illegible]的居住地布达拉宫。

〔3〕这里有必要指出，除了朝觐以外，那在册文文本中两次提到的皇帝的愉悦是中原王朝对外事务文书中最必不可少的和常见的主题之一。

书　评

1. 彼德·普范特《大乘教经典西文译本书目》(Peter Pfandt: Mahāyāna Texts Translated into Western Languages, A Bib-liographical Guide), 科隆，1983年版，181页。

这本最新书目包括印度大乘教的基本经典，汉、藏文的大量有关经注不在其列。律戒文献同样未收入书目，因为由阿克瑞·由亚玛编辑的律戒经典书目业已出版（《关于佛教梵文典籍的系统研究》，第一卷，Akira Yuyama: Systematische Ubersicht über die Buddhistische Sanskrit-literatur. Erster Teil: Vinaya: Texte. 威斯巴登，1979年版）；出曜或昙钵一类故事体经典著作，亦未收入。另一方面，由爱德华·孔兹(Edward Conza)整理过的般若经典收入了本书目。

读者可以很容易地从这本书目中查到有关资料。收入该书的260种经典均按其梵文题目的字母排列，附见各经的汉、藏文译本。所谓西文译本只包括意大利文、丹麦文、挪威文

和荷兰文译本，俄文和其它东欧文字经译未计入内。特别值得注意的是，作者为了保证其引证资料的准确，翻查了各经的译本并与早出的书目进行核对。该书有四种索引：梵文书目、汉文书目、日文书目和藏文书目。

作者精心严密编辑的这一书目不仅对佛学家有用，对研究宗教的历史学家也特别有用，通过它们能了解庞大、复杂的大乘教文献。（博·克瓦尔内著，小蓉译）。

2.布劳恩·马丁（Brauen, Martin）：《拉达克的节日》（Festa in Ladakh），与苏黎世大学人种博物馆合作，1980年；186页，插图105页。

拉达克原是一个独立的藏语系居民王国，1834年，成为查谟和克什米尔的藩属，后来成为现今印度的一部分，处于巴基斯坦和中国之间的要害地区。1974年以前，出于安全上的原因，外国人很难接近该地。同年忽然取消了旅游禁令，继此以后，成千的旅游者和许多学者访问了拉达克。

拉达克所具有的特殊的文化地位已无需多言。在西藏传统社会发生根本性变化之后，拉达克和不丹成为继续保持原有西藏文化的仅有的较完整的地区。尽管受到过蒙古、穆斯林军队和西藏西部地区统治者的多次破坏，拉达克保留下来的文化遗存仍能给人们留下深刻的印象，最突出的是其大量

庙宇和僧堂的风格。拉达克的民间宗教同样应该受到重视，一年中多次举行的宗教仪式和庆典，构成人们生活的一个重要方面。佛教僧侣在这些仪式中几乎不起作用，非佛教的因素显然占主导地位。本世纪初叶以来，虽有莫拉维亚传教士，尤其是A·H·弗兰克对该地进行过研究，可关于拉达克民间宗教的专著从未出版过。因此，目前这部著作堪称为开创性的研究。作者在1976年至1978年期间多次长期访问拉达克，在几位拉达克本地学者的通力合作下，终于写成此书。该书自成系统，学术性强，给人类学家和研究宗教的历史学家提供了极有价值的新资料。同时，由于技术处理得当，它亦能吸引一般读者。

该书介绍了拉达克的社会结构，重点介绍了在各种仪式和庆典中承担主要责任的团体，还详述了生、婚、死、春节、农节以及个人的、公众的降神仪式和节日的情况。

拉达克是西藏世界的一部分，但也是以兴都库什山脉为中心的文化圈的一个组成部分。该书所叙述到的拉达克民间宗教的许多方面，如贞洁与否的观念、春节等等，都说明了这种联系。

拉达克是西藏文化的一个组成部分，与西藏分离之后，它受到了拉达克穆斯林文化与经济上的种种压力，在其背后，则是一个庞大的穆斯林世界；现在暴露在旅游者面前的，是拉达克民间宗教正在经历的一个巨变的过程；这本书里提到的很多仪式，现在只存在于一些偏僻乡村。因此，这本著作重要性，不仅对西方读者，从长远来看，对拉达克人民来说也是如此。（P·克瓦尔内著，晓蓉译）。

3. 米彻尔·阿里斯(Michael Aris):《不丹，一个喜马拉雅王国的早期历史》(Bhutan:The Early History of a Himalay-an Kingdom)，沃明斯特1979年版，34+344页。

米彻尔·阿里斯博士是在喜马拉雅王国不丹居住了五年的唯一的欧洲人。被描述为“一个迅速消失文明即西藏文明的原形和持续者”的不丹，基本上与外界隔离，只有少数旅游者获准参加其精心安排的旅游。阿里斯博士不仅是一位训练有素的历史学家，也是一位藏学家，他先被聘为王室的家庭教师，后来则负责不丹政府的翻译机构，因此他能够在全国各地行走并且接触到那些至今甚至连不丹人自己都不知道的经典和文书。

阿里斯的这一著作不但是一个开创性的科研成果，同时还将在相当一段时间内被人们作为最基本的资料书。该书包括五个部分，前四部分为正文，第五部分如下所述，乃是附载文献资料。

第一部分为“原始神话和他们的历史关系”，所述时代为公元七至九世纪，即吐蕃王朝鼎盛时期。不丹本身当时并没有留下任何文献或史料，只留下一只带有残阙铭文的汉式大钟，现存布姆唐（不丹中部）三宝（དཀོན་མཆོག་གསུམ་）庙。这只大钟肯定是王朝时期的遗物，很可能就是当时传到不丹去的。阿里斯博士在对后出的文献进行了仔细的研究后指

出，正是在王朝时期，西藏对喜马拉雅地区即今不丹所在地已有很深的影响。作者还对在十七世纪西不丹宗教统治体系建立之前的东不丹部族制度的历史和特性进行了探讨，这在以前还从未有人研究过这一问题。这一部分的主要史料是至今未为人所知的不丹的王室编年史，始于1728年。虽然该书所用史料均为晚近的材料，但从其中记载的神话和传说中，作者经过认真的分析，找出了有关部落制度早期历史的资料。

第二部分为“佛教教派及其辖地”，阐述了十至十七世纪西藏各教派在不丹的活动情况。这种活动尤盛于西部地区，其结果是出现了大量的不受西藏各种机构管辖，而由藏人或当地人管理的西藏式的“宗教地产”。这一部分的史料大大多于第一部分，因为在藏文文献中有不少相关的记载。

第三部分为“珠巴派和不丹的建立（十七至十八世纪）”，叙述了噶举派地位的上升和在嘎邦南错（1594—？1657）领导下统一的宗教国家的建立。他征服了东部地区，建立了统一的集权机构，为现代的不丹国打下了基础。阿里斯利用了各种复杂的有关资料，尤应引起注意的是他揭示了第一位宗教政权统治者（赞东）在位时及其死后的重大事件。阿里斯所述当事人的逝世至少保密了五十年。同样，西藏五世达赖（1617—1682年）的逝世亦被一位摄政者所保密，由此他可以自掌大权。

第四部分为“展望”，对不丹与外部世界，尤其是印度的英国统治者的关系以及1907年建立并延续至今的政权进行了评述。

在正文之外，该书还附载了文献资料，作为第五部分，刊录了四种重要的史料，共计191页，这是最有价值的成果。

书中节译的三种始于十八世纪的不丹史料，有两种前所未闻，对现在的研究尤为重要。另一种则译自卡赛拉1627年所著著作。卡赛拉和卡布拉尔是最早进入不丹的欧洲人，他们曾同赞东有八个月在一起。

米彻尔·阿里斯所著之书不愧为一研究专著，书中提供的新资料和叙述的史实将成为以后研究不丹历史和东喜马拉雅历史的重要依据。虽然书中都是在讲述历史，但文字简练优美（这一点现在常常被忽视），因此足以吸引很多的读者。（P·克瓦尔内著，伊尼译，原载《匈牙利东方学报》第45期，页192—194，1981年）

《西藏的鬼怪和神灵》再版导言

（挪威）博·克瓦尔内 著　　王尧 译

内贝斯基（Rene de Nebesky-Wojkowitz）生前曾用了三年时间，在喜马拉雅山东部地区收集了有关西藏宗教的大量的文献资料。他的早逝，一度中断了很有前途的人类学和西藏学的研究。这本书就是内贝斯基经过广泛的实地调查得来的最重要的成果，至今还是一本有参考价值的权威著作。本书在问世二十年后的今天再版，是对作者的学术才能及其研究工作的不朽价值所能作出的最好的称赞，同时也表明西藏学研究日益受到人们的重视。

当读者一打开这本书，就被引进一个陌生的世界，也许他该有一个熟练的向导，由于它与欧洲相距十二小时左右超音速飞机的旅程，西藏的鬼怪神灵世界与带唯理倾向性的欧洲心理所认为的那种阴间世界截然不同。后者只要读者做好抛弃一切偏见和世俗陈规的准备，就能顺利地通过。而前者是一个可怕的、吸血鬼神们居住的世界。然而，这些鬼神们的狂怒可以导致有益的结局，少数作为主人的妖魔鬼怪遍布西藏积雪覆盖的群山、飓风横扫的平原、奔腾的河流与宽阔的山谷。它们很容易被入侵者激怒，并能很快引起疾病和其它灾难。除非以适当的手段使他们息怒，才能免遭其害。这是一个死亡可以转为游动复仇的神灵，而且神附身于人，将

超自然的力量灌输给人类，并驱使他们说出预言的世界；是一个只能表现为种种征兆却空无意境的世界。它是一个看得见却不完整的影幕，或者是一个超越宇宙现实的半透明的罩子。只有用宗教信仰的眼光才能看得到；只有采取静默、强制的准则和复杂的宗教礼仪等手段才能控制它。

西藏宗教的种类属于佛教，当然毫无疑问。在二十世纪五十年代以前，佛教一直是西藏文明的唯一的最重要的文化因素。人们往往不能充分而清楚地认识到，佛教仅仅是构成西藏人民宗教生活的一个部分。十四世纪的一本经典《光荣》（གཟི་བརྗིད）用赞美而简洁的语言说明了这个理由：“肥沃的土地和好收成，王权的扩大和领地的分散，虽然（这种结果的）某些部分是前世业果所造就，但其他部分却来自强大的‘土地之主’。由此，你们必须留意这些‘土地之主’，这些魔鬼和女妖”〔1〕。所有的西藏人，不论僧俗都相信这些。事实上，西藏宗教为两种传统的共存和融合提供了一个典范，即：一种包括佛教伦理学、玄学、静默和礼仪的高等传统，与另一种实质上属于非佛徒类的信仰和实践构成的低等传统。虽然根据个人的身世和社会地位，一个西藏人侧重于高等传统还是低等传统是可以变化的。但不应忘记，这两种传统在西藏的区别并不明显，其混合体就用“曲(Chos)”（宗教）这个词来称呼。

“曲”与印度语dharma一词相符，用于西藏佛教的所有学派或教派的教义中。本书没有论及西藏宗教的整体，也没有讨论各教派之间在起源、教义和修行方面的差别。因此，读者可以参考斯内尔格罗夫、石泰安、图齐等人的优秀论文〔2〕，我们知道，苯教作为西藏宗教的一个组成部分而存

在，并在一定程度上与“曲”相敌对，这就使情况变得复杂了。虽然本书经常提到苯教的问题，但书中有些地方也让人很难理解，在此，对这个问题进行一次简短的专题讨论，也许是有益的。

时至目前，西方学术界还把“苯”（Bon）这个词归类于佛教以前的西藏宗教。在广义上，归类于西藏宗教中的非佛教部分。“苯”这个词的特殊使用与佛教前的西藏宗教实际上是萨满教这种观点有联系。最近，伴随着西藏本土有争议的文献传说，自称为“苯波”（苯教信徒）的喇嘛教派（至少从公元十一世纪始）被看作是佛教以前西藏宗教的直接继续。而至以此作为一个实质上非佛教，甚至反佛教的传统。霍夫曼对苯教的这个观点作了最清楚、最系统的阐述[3]。内贝斯基也采纳了这种说法，他在第八部分说：“对西藏守护神和守护神的一群信徒的研究……揭示了新的事实，即：佛教以前的西藏宗教信仰及它们与早期萨满教的关系。苯教正是从萨满教阶层中发展起来的。”在谈到流行宗教的各种妖魔鬼怪时，鉴于他们明显的非佛教特征，内贝斯基肯定地说：“它们中的大多数最早是苯教众神的成员。”（253页）。

然而，卡尔梅、克瓦尔内、斯内尔格罗夫及其他人的近期研究都证明：苯教的问题是更加复杂的问题。首先，佛教以前宗教的古代苯教祭司决不仅仅代表西藏僧侣阶层，这一点是十分清楚的。根据最原始的文献资料，可以断定他们是身兼特殊任务的专家。这项任务就是将复杂的宗教礼仪与已故的被崇拜者，特别是与已故的首领联系起来。我们所知的“贤”（gshen）是另一个祭司集团。一部分经文明显地表露

出："苯波"与"贤"之间互有敌意，甚至有互相对立的迹象[6]。此外，最原始的（敦煌）资料和晚期的传说——苯教和佛教的文献资料都将佛教以前的苯教祭司与西藏以外的地区联系起来；换句话说，根据这种观点，晚期的传说明确了：苯教并不是起源于西藏。它一开始就一直遵循着与本地流行的宗教和睦或不和睦地共同生存[7]。

事实上，从晚期通俗宗教的非佛教成分中，是否重新构成一个假设的"古代苯教"是值得怀疑的。毫无疑问，非佛教成分是存在的，而且它们中的一些成分完全可以具有和"萨满教"（还没有讨论的一个有很大分歧的专用名词）一致的特征，但是，这些成分不能够与佛教以前的苯教祭司的活动（我们知道，他们的教义基本上是空洞的）直接连系在一起。因此，应该认识到，内贝斯基使用"苯"这个专用名词是向宗教生活程度高低不同的所有西藏人指明：宗教资料常常只不过是"无名宗教"部分，即通俗的、土生土长的、实际上非佛教的混合宗教。

但是，正如早已指出的那样，"苯"可能用于第二种意思，也就是指明一种独特的喇嘛教派的教义。这个教派的历史可以无间断地追溯到十一世纪[8]，它的开端依然是模糊难解的，而且几乎必定与八世纪的宗教斗争和政治斗争有联系。喇嘛苯教信徒是否被认为是佛教徒，是个定义问题；在教义和修法，静默技巧和修行生活方面，他们与西藏其他任何一个相当大的教派没有什么不同。但为了并不十分明确的原因，他们一定要坚持保留古代苯教祭司的宗教。正是因为这个缘故，其他西藏人通常把他们视为异教徒[9]。虽然喇嘛苯教徒主要崇拜本书中一些被称为"苯波"的神，但是应该

认识到，不能因此而很自然地认为那些神属于古代苯教祭司的众神。差不多可以说，它们中的许多神最初一定属于一般宗教升入“苯教守护神”等级以前的范围；而且可以说出相同真言的护法众神中的许多神，同样也是佛教徒唯一的或主要的崇拜对象。

近年来，欧洲的藏学研究取得了很大的成果。因此本书中的一些论点需要更改是合乎自然规律的。同时，引起读者注意的已出版的书籍和发表的文章也必须加以引导。所以，希望读者查看以下几页有益的修改与添加，这些修改和添加部分决不会降低内贝斯基这部著作的价值。

首先列出一九五六年以来出版的几部著作，其内容包括守护神的信徒、神灵和一般的无名宗教：

菲雷尔——海门列夫（C·V·Fiirer-Haimendorf）《尼泊尔的夏尔巴人：高原佛教徒》（The Sherpas of Nepal, Buddhist Highlanders）251—270页，伦敦，1964。

芬克（F·W·Funke）的（Religiöses Leben der Sharpa）第26—87页和204—288页，因斯布鲁克，1969。

拉露（M·Lalou）《西藏的宗教》（Les religions du Tibet）57—83页，巴黎，1957。

加德（I·Martin Du Gard）《西藏的鬼怪起源》（Génies at démons du Tibet）《东方学资料集》（Sources Drientales）第八卷 383—402页，巴黎，1971。

石泰安（R·A·Stein）《西藏的文明》（La civ-

ilisation tib'etaine) 154—193页，巴黎1962。

图齐（G·Tucci）《西藏的宗教》（Die Religionen Tibet）图齐与海西希合著：《西藏和蒙古的宗教》（G·Tucci/Heissig, Die Religionen Tibet and der Mongolei）182—257页，斯图加特，1970。

我们更详细地整理了一些与各章有关的注释和附加目录提要的参考书籍。

第一章

3页：dvārapāla（看守寺院或坛场上门的"看门人"）与内贝斯基所指的 dharmapāla＝ཆོས་སྐྱོང 即"护法神"的含义不同。

6页：把dharmapalas的黑色比作hala（毒药），（内贝斯基）是错误的。因为halāhala这种致命的毒药是印度神话中的神和恶魔搅拌大海制成的Gonda（刚达）。

11页157页：འདུལ་ཞུ，是一种带有苯教特征的礼帽的名字。用一种淡红色熊类动物（འདྲེ）的皮毛制成（石泰安）。依照卡尔梅的《嘉言库》109页注1，说这是"一种形状与དཔལ 相似的礼帽（参阅斯内尔德罗夫《苯教的九乘》）（Nine Ways, Ill VI(b)）"

12页注释9，20页：ཐུག་ཤིང་是ཡ་གཤན་རབ的一种标志。它是一根小型的君主节杖，形状与Vajra相似，但它有一端饰有卍字（གཡུང་དྲུང）。

14页：བསེ་རྡོག译作"雌性དྲེད熊皮"作者到处将བསེ译为"皮革"，就头盔或盔甲来说，这样译或许是可以的。而它与"熊""矛"（15页）"城堡"（90页）或"猎

鹰”（90页）联系在一起就讲不通了。在这些情况或其它情况下，正象内贝斯基本人注意到的：这个词实际上是鬼怪或神灵，བཙན་或བཙན་的一种等级的称呼（15页），应该保留原词不译（石泰安），因此在§中保留的བཙན་འབག་不是一个“皮面具”（102页），而是一个表示一种བཙན་脸谱的面具。而且没有理由说，这面具不应该用“粘贴在一起的布条制成”（103—104页）。关于བཙན་的守护神，参看胡麦尔（S·Hummel）的《在林顿博物馆收藏的苯教祭品》（Bon-Ikon ographisches im Linden-Museum）斯图加特，63、64卷（1968/1969）865页。

21页：内贝斯基把ཡུམ་译成Śakti，但是ཡུམ་即“母亲”代表prajñā（智慧），而不是“能量”，同样，102页的ལྷ་མོ་也被译成了Śakti，而这里的ལྷ་མོ་（ལྷ་མོ་）严格地说是指“女士”。212页上的mahāśakti作为一个头衔，大概译为ཡུམ་ཆེན་（斯内尔格罗夫）。

第二章

关于དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ་，参看胡麦尔《山上女神》（Die Herrin de Berge, Ethnos, 斯德哥尔摩 1962，23—34页和《女神问题》（Probleme der ལྷ་མོ་）《中亚杂志》第八卷，第二期（威斯巴登，1963）143—147页。这两篇文章都分析了构成这个女神复杂外形的各种藏族和非藏族成分，参看比绍夫（F·A·Bischoff）的论文，（Der Zauberkreis der Ucchusma）《中亚杂志》第七卷，第三期，威斯巴登，1962 203—211页。

关于དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ་的ཁྲམ་ཤིང་（内贝斯基“凹口手杖”）参看罗纳——塔斯（A・Rona-Tas）的《吉祥天女画象中的符杖和占卜用的骰子》（Tally-stick and divination-dice in the iconography of [illegible]）《匈牙利东方学报》第六卷，第一、二期（布达佩斯 1956）163—179

第三章

46页：[illegible]（内贝斯基：“贤明的[illegible]”）应译为“贤人[illegible]”（石泰安）即：（统辖或连接国家的）贤人[illegible]。

54页：Māra snying za ma（内贝斯基“贪心的Māra”应译为“吞食Māra心的食心者”。这样，这个女神攫住的并不是一颗撕掉的佛敌的心，而是Māra的心。

55页：（[illegible]）[illegible]（内贝斯基：“[illegible]风格的”应译为“一组具有ཕྱི་ཁྱུང་风格的（十七神）”可能是在安多地区的一个地方（石泰安）。

58页：[illegible]（内贝斯基“具有[illegible]辖区的风格）应译为“具有[illegible]（米拉日巴门徒之一）[illegible]风格（石泰安）。

第四章

80页：[illegible]（并非内贝斯基所译），参照象雄语[illegible]“肉体”[illegible]“血液”[illegible]“心脏”[illegible]“肝脏”及[illegible]“血液”，参看哈尔（E・Haarh）《象雄语》（ཞང་ཞུང Language）（哥本哈根 1968）词汇部分。

第六章

90页：“皮城堡”“皮猎鹰”102页的“皮面具”参看以上有

关14页的注释。སྲིན་བྱ་（内贝斯基：rākşasa，鸟）应译为“猫头鹰”（石泰安）。

第七章

109、117、120、212等页：འཁར་གསིང་（非内贝斯基所译）＝འཁར་སིལ་既“一根托钵僧手杖（达斯词典130页འཁར་གསིང་的下行）འཁར་གསིང་是一个外来词，来自汉语锡杖（si-chang，siek-d'‘iang）”“和尚的sistrun手杖”（石泰安）。

第八章

109页：“女神 ཕྱག་བརྒྱད་དར་སྒྲོང་”（引自杜兴《莲花遗教》巴黎1935,262页）实际上是两个女神的名字，即ཕྱག་བརྒྱད་和དར་སྒྲོང་（石泰安），内贝斯基将这两个名字错并为一个名字。

118页：ཀྱེ་འདང་ལ་错拼为ཀྱེ་བཀའ་འབང་。这是一个苯教守护神（བོང་སྒྲུ་ཤ་＝ཀྱེ་བ་ལ་＜神圣的＞鬼、神。

关于འ་ད参看胡麦尔的《འ་ད》，《东方与西方》第13卷，第四期（罗马，1962年）313—316页。

第八章

137页（倒数第五行）：内贝斯基译为“皇家教义”，这部经典（566页）的 རྒྱལ་བའི་བཀའ་ལས་应译为“Fina（佛陀）教义”。

第十章

155页：关于མགར་བ་ནག་པོ“黑铁匠”参看胡麦尔的论文“神的锻工在西藏”《Der göttliche Schmied in Tibet》《民俗学研究》第十九卷（东京1960）251—272页。

关于དང་ཆ་ལྷགས་པ་参看胡麦尔《Bon Ikonographisches》

858页。

第十三章

180页：[illegible]读作[illegible]即“国库”。

193页：“在[illegible]石壶里……”读作[illegible]（石泰安）

“[illegible]”应改为[illegible]（[illegible]……长者）[illegible]

关于[illegible]的问题，参看劳夫(D·I·Lauf)的《[illegible] die Berggöttion des Lange Lebens und ihr Grefolge》第一卷 259—269页 苏黎世,1971。

第十四章

关于群山是山神所居之地（内氏这样认为）还是山本身就是神（石泰安以及内氏在209页上说“[illegible]……是一座山的化身”）的问题，它们之间未必自相矛盾。因为神常被看作是人或与人共存的自然现象。

203页 注释2：[illegible]读作[illegible]（聂赤赞普）（石泰安）显然内氏把以后的[illegible]与这个君主混为一谈了

204页：[illegible]应是[illegible]……而且将[illegible]错拼为[illegible]。[illegible]常常表示一座神山，它总是行使着作为一位祖先或英雄的守护神的职责。（石泰安）

209页：[illegible]（第三行）应改为[illegible]或[illegible]，这个地区在康区的Jyckundo周围。

关于[illegible]，参看骆克（J·F·Rock）《大积石山及毗连地区》（The Amnye ma chhen Range and Adjacent Regions），《罗马东方丛书》第十二卷，罗马，1956。

212页：[illegible]必须改为[illegible]……“一个国王的七种标

志”。

219页：[illegible]意指Guru[illegible]（宁玛派守护神）而不是[illegible][illegible]（斯内尔格罗夫）第十二行[illegible]改为[illegible]“鸡尾羽”。

221页：(末行）225页（第一行)[illegible]必须改为[illegible]、即康区六[illegible]之一，也就是受[illegible]和[illegible]所控制的那个[illegible]（石泰安）。

226页（第一行）：[illegible]必须改为[illegible]即康南[illegible]区五台山([illegible])和鸡足山([illegible])是不同的两座山，即五台山（Wu-t,ai shan）和鸡足山（Ki-tsu shan）（石泰安)。[illegible]是[illegible]，即打箭炉（Tatsienlu）（石泰安)Wertiner dgu和[illegible]（229页）A wo dge mdzo([illegible])是不同的两座山，后者是格萨尔的神山（[illegible]）（石泰安）[illegible]（[illegible]）表示（[illegible]）和[illegible]（Tsaidam)(石泰安)。

227页：[illegible]应改为[illegible]（下[illegible]）（石泰安）。

229页：[illegible]应改为[illegible]，[illegible]并不象内氏所说的是一座山（228页末行）而是[illegible]的一个山洞。[illegible]并不是一个地名或区名，必须译为“已竣工并将要显灵的圣山”。

[illegible]应改为[illegible]或者……[illegible]，它位于[illegible]（内氏错拼为[illegible]）。

关于西藏的圣山，参看胡麦尔《Heilige Berge in Tibet》第五十二卷，944—949页和《[illegible] der wei Be Gott der Sharpa》（《匈牙利东方学报》第20卷，第三期，353—361页，布达佩斯，1970）。

第十六章

269页第一行：ལྷ་ཆེན་ལྷ་དབང་ཕྱུག mahadeva不是一个单一的名字，必须译为ལྷ་ཆེན་（=mahādeva）或དབང་ཕྱུག（石泰安）。

282页及以下诸页：关于ཐེའུ་རང་参看H·Eimer和Pema Tsering的《T'e'u rań mdos ma, Serta Tibeto-Monglica》47—87页，威斯巴登，1973年，其中包括ཐེའུ་རང་的赎罪和驱魔的经文和一段短文的译注。

第十七章

318页：内氏认为དགྲ་ལྷ་的口语发音是dabla，因此有时就错写为དགྲ་བླ་。不过དགྲ་བླ་可能是与口语发音一致的原始表音法。

注意：苯教经典经常明显地使用"ལྷ་བླ"同音异义词，斯内尔格罗夫的《九乘》258页注2另外参看胡麦尔《Die Gott-heiton der Schulter in Tibet (ཕྲག་ལྷ)》Rivista degli studi Orientali，34卷183—197页，罗马，1959年。

329页：ཁབ་ཐུག་རྡོག་གསུམ་（内氏："一根有三个涡纹的管杖"）应改为ཁབ་ཐུག་རྩལ་གསུམ་（石泰安）关于ཏ་ཀྲགས་དཀར་པོ，参看舒伯特（J·Schubert)《Das Ritual für ཏ་ཀྲགས་དཀར་པོ་》Mitteilungen des Instituts für Orientforschung，第八卷51—63页，莱比锡1963页。在苯教经典中ཀེ་ཏྲགས་དཀར་或者ཤུགས་ཁར་被看作是གཉན་类诸神的一个单独的等级。它与སྨན་截然不同。参照斯内尔格罗夫的《九乘》51—57页、257页注释12。

334页第一行：关于ཐེ་ཆེས་参照斯内尔格罗夫的《九乘》61—63

页。正如内氏注意到的那样（334页注31），ཡི་ཞིར་མ་与纳西语的[2]Yu ma是完全相同的。骆克《纳西语——英语百科词典》第二卷，（《罗马东方丛书》28卷，第二期，罗马，1972)中衍生出一些描绘各种[2]Yu[1]ma的thank-as。

第十八章

354页：关于ཟོར་可引石泰安235页extenso中的评论：关于ཟོར་的问题，下面的阐述是十分清楚的：这个神——也许还是个显贵的神——没有受到束缚，而是按照结合静虑与仪式奉行的一切礼仪，应邀或封授的。其形象画在一张方纸上或一小块方布上，贴在གཏོར་མ་的中心线上（常是一支箭，箭头指向下方，正如作者在492页所提起的，我认为这与占卜没有关系）。这个神在གཏོར་མ་中显现的事实，实际上给它增添了力量（如作者所言："加重"），但是对于一个受过教育的藏人来说，不可思议的是：人们可以扔掉或者烧毁这样一个包括这个神在内的供品(གཏོར་མ་)，事实并非如此，在扔掉གཏོར་མ་前，人们采用（适当的静默和mantras）引用中心线的办法引出这个神，再引它返回，这个过程与附身或与其它任何暂时的神力输入援助法相同。这神留存后，其神力存于གཏོར་མ་，后者现已成为一种武器(ཟོར་)，可直接杀伤敌人。

357页第一行：内氏译为"金属"的གཙེ་，应改为བཙེ་。这种བཙེ་实际上是象雄苯波信徒使用的一种宗教仪式或法宝（因此具有法力）参看《九乘》256页注5，特别是斯内尔格罗夫与黎吉生合著之《西藏文化史》（A Cultural History of Tibet）100—101页，从一部苯教历史经

典中节译了一段描写八世纪[illegible]教斗争[illegible]，[illegible]根据这样一种"弹"杀死[illegible]的情况。[illegible]《[illegible]言库：西藏[illegible]教史》（97—99页）同[illegible]一些异体字）节译了这一段。

360页：关于linga，参看石泰安的《喇嘛教的追傩与灵魂的理论》（le linga des danses masquées lamaiques et la théorie des ames）《中国——印度研究》第五卷，3—4期，1—36页，1957。

第十九章

373页：[藏文]即"一般灵器"读做[藏文]，而[藏文]即"外部灵器"读"[藏文]……"关于[藏文]即"物质与精神"的翻译可在Jaschke《藏英词典》中找到，但其实际上的意思最好是"外部世界与感官存在物"。

第二十一章

421页（末行）422页：[藏文]读作[藏文]即"一般的涤罪世界"（石泰安）。

439页：[藏文]应改为[藏文]。

432—439页：[藏文]于1952年7月举行入定仪式一事（438—439页）希腊与丹麦的彼得王子在《一个西藏神使的入定》（The Trance of a Tirbetan oracle, folk. Dansketnografisk tidiskrift第[illegible]卷，5—12页，哥本哈根，1961）一文中也有描述，[illegible]（G. Schüttler）在《最后一个西藏的打卦僧：精神病[illegible]学方面》（Die letztentibetischen orakelpries-ter, Psychitrisch-neurologische Aspekte 89--99页，插图7—14，威斯巴登，1971年）一书中描述了一九七〇年

四月的另一次入定，后部著作还包括作者于一九七〇年在印度访问其他西藏神使的有关资料。路克还有一篇重要的文章《汉藏边境的萨满教文献》(Contributions to the Shamanism of the Tibet-Chinese Borderland, Anthropos 第54卷，796—818页，1959)，在P·A·Berglie《Gudarna stiger ner（神仙下凡）》（《东方学研究》8—9卷，52—63页，斯德哥尔摩，1971）一文中可以找到一个藏地巫师入定时的一些有趣的照片，关于尼泊尔藏语语族夏尔巴人中的巫师种类和入定情况，可参看菲雷尔——海门列夫的《尼泊尔的夏尔巴人》(The Sharpas of Nepal 254—263页）。

第二十二章

445页：དཀར་ཕྱག读作དཀར་ཆག

449页：六世达赖仓央嘉措死于1706年，而不是1701年。

第二十三章

关于西藏的占卜，参看埃克瓦尔（R·B·Ekvodll)《西藏社会占卜诸方面》(Some Aspects of Divination in Tibetan Society,《民族学》第二卷，31—39页，1963年）和《西藏的宗教仪式：模式与作用》(Religions observances in Tibet, Patterns and Function 251—296页，芝加哥，1964），《九乘》24—41页，还可参看胡麦尔《Günstige und ungünstige Zeiten und zeichen nach dem Tibetistchen des བཻཌཱུརྱ་དཀར་པོ》（《亚洲民俗学研究》22卷，

89—132页，东京，1963）。

关于སྨེ་བ་དགུ་即：用于星占学和占卜的九个方形图（参294页）；胡麦尔《སྨེ་བ་དགུ་：西藏人的魔方》（སྨེ་བ་དགུ་The magic Square of Tibetans,《东方与西方》19卷1—2期，139—146页，罗马，1969）还可参看舒伯特《Tibetische A ′quivalente der I-ching Hexagramma》Mitt des Institutes für Orientforschung，4卷，411—420页，莱比锡，1959）。

第二十六章

507页：ཚེ་དར་读作ཚེ་ཐར་（放生）（石泰安）。

508页：འགོང་པོ་མཆེད་དགུ་是"九个འགོང་པོ་鬼的兄弟会"而不是"七个……"。

515页：[illegible]读作[illegible]，即："诽谤性的谈话与争论"（石泰安）。

533页：[illegible]并不是"伟大的访问者"（内氏）而是"[illegible]（可能是一个名字或一个术语的缩写，不仅仅是"伟大"之意）使者。（石泰安）（冈达）（斯内尔格罗夫）和（石泰安）表示：这里（常以缩短的形式）缩减了这些学者对本书的评论和文章修改。如冈达(J·Gonda)《中亚杂志》3卷1期77—78页，威斯巴登，1957年；斯内尔格罗夫《伦敦大学东方和非洲研究学院通报》21卷3期649—650页，伦敦1958，特别是石泰安《亚洲杂志》CCXLIY卷229—236页，巴黎，1956；发表其他评论文章的有：黎吉生《英国皇家亚洲学会杂志》221—222页，伦敦，1957；W·JStrauss：《Wiener Zeitschrift für die kunde des Morgen-

landes》LZX卷，维也纳，1957，286—287页；孔兹（E·Conze）《东方艺术》新丛书第三卷，2期75—76页，1957；李姆（K·W·Lim）Bibliotheca Orientalis，16卷，1—2期，60—62页，莱顿1959；哈姆(F·R·Hamm)：Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft；CX卷，1期（新丛书35卷）210—211页，威斯巴登，1961年；D·Schröder，Anthropos，LIII卷，664—665页Posieux，1958；图齐Orientalistische literaturzeitung，LIII卷，5—6期，270—272页，柏林，1958）。

注　释

〔1〕斯内尔格罗夫《苯教的九乘》、《伦敦东方学丛书》18卷199页，伦敦，1967。以后称《九乘》。

〔2〕可参阅以下有关研究西藏宗教的著作：
霍夫曼《西藏的宗教》(有中译本——译者注)，斯内尔格罗夫和黎吉生合著《西藏文化史》伦敦1967年版；石泰安：《西藏的文明》巴黎1962年版，伦敦1972年有英文版；图齐《西藏的宗教》，图齐与海西希合著《西藏和蒙古的宗教》1—291页，斯图加特1970年版，巴黎1974年版。

〔3〕霍夫曼《西藏苯教史料集》(Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion）威斯巴登1950年版，又《西藏的宗教》4卷1章第5卷。

〔4〕参阅F氏的《西藏的苯教》（Die tibetische Bön-Religion)Archiv für Völkerkunde，2卷 26—68页，维

也纳1974年。

〔5〕 卡尔梅（S·G·Karmay）《宝言库：西藏苯教史》《伦敦东方学丛书》26卷，伦敦，1972年——苯教喇嘛夏察扎西坚赞（ཤར་རྫ་བཀྲ་ཤིས་རྒྱལ་མཚན་）（1[illegible]59—16[illegible]3）撰写的一部非常重要的苯教史经典译本，描述了喇嘛苯教徒的传宗世系。

〔6〕 博·克瓦尔内（P·Kavaerne）《苯教历史年表》（A Chronological Table of the བོན་པོ་）（The bstan rcis of Ñi ma bstan'jin）Acta Qrientalia，33卷205—282页，哥本哈根1971年，又《西藏苯教的经典》（The Canoa of the Tibetan བོན་པོ་）《印度——伊朗丛书》16卷，18—56和96—144页（海牙1974年版）；斯内尔格罗夫《九乘》1—21页；劳夫（D·I·Lauf）在《Zur Ikonographie einiger Gottheiten der tibetische Bon-Religion》，（载Ethnologische Zeitschrift Zürich，1卷，27—39页，1971年版）一书中提到了喇嘛苯教的造像法向题。

〔7〕 关于前佛教之苯教祭司，目前还没有综合性的研究资料。可参看拉露编写的一本概况《西藏的宗教》5—14页，巴黎，1957，石泰安，《西藏的文明》193—204页，哈尔（E·Haarh）的《雅隆王朝》（ཡར་ལུང་Dynasty）99—125页，327—397页，哥本哈根，1969年版，以敦煌原始资料为基础的专著是拉露《藏王葬礼中的苯教仪式》（Rituel བོན་པོ་ des funé railles royales）《亚洲杂志》CCXL卷，339—360页，巴黎，1952年，又《封地、毒物和医疗师》（Fiefs，poisons et guérisseurs）CCXLVI卷，157—201页，麦克唐纳（A·Macdonald）：《Une lecture des P·T· 1286、1287；1038、1047 et 1290。Essai sur la formation et L·emploi des mythes politiques dans la religion royale de སྤུ་རྒྱལ་བོད་》《拉露纪念文集》190—391页，巴黎1971年版；石泰安《敦煌藏文写

卷中关于苯教仪轨的记述》(Du récit au rituel dansles manuscr ts tibētdine de Touen-houang) 479—547页，又《关于西藏苯教葬仪的一件古文书》(Un document ancien relatif aux rites funēraires des བོན་པོ་tibetaine)《亚洲杂志》CCLXIII卷，155—185页，巴黎，1970年版。

〔8〕 指明佛教以前的苯教祭司并非源于西藏的资料，参看石泰安《西藏的文明》194—200页。

〔9〕 从十一世纪起，一个宁玛教派自称"苯波"并将其教义自称为"苯"，并与宁玛派有密切联系，有关情况可参看克瓦尔内《苯教研究：冥想之指导体系》(Bonpo Studies, The A Khrid system of meditation) Kailash, 7卷，19—50页，247—332页（加德满都，1973）又《西藏苯教的经典》18—40页。

〔10〕 苯教徒与佛教徒之间多少有点分歧，从互有敌意、中立直到目的明确地接受不同信仰的调和。参克瓦尔内《西藏佛教徒传统起源的诸方面》(Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet) Numen, 19卷，22—40页，莱顿，1972年版。

西藏的鬼怪和神灵
——比较宗教学研究

（奥地利）内贝斯基 著　谢继胜 译

一、山神

在提及的各类神灵中，我们已经碰到了这样的情况：有很多神灵居住在西藏境内的不同山峰之上，他们也同样属于世间护法神(འཇིག་རྟེན་པའི་སྲུང་མ)的神系。象我们提到的康娃桑布神(གང་བ་བཟང་པོ)，就住在江孜（Gyantse)附近的诺吉康桑(ནོར་རྒྱིན་གང་བཟང)山上；“长寿五女”(ཚེ་རིང་མཆེད་ལྔ)，人们认为她们住在拉几康山(ལ་ཕྱི་གངས་ར)；十二地神(བརྟན་མ)中的大多数神是山神；凯念卿嘎瓦(དགེ་བསྙེན་ཕྱིང་དཀར་བ)被说成是山神玛卿姆伯热(རྨ་ཆེན་སྤོམ་ར)以及其他几个山神的一个化身。在西藏，任何一座山峰都被认为有神灵居于其上。我们在本章中将对藏地主要的山神加以论述，在下一章《地方保护神》中再提要一些次要的山神。

根据藏文史料的记载，西藏的山神大概可以分为四大山神：雅拉香波山神(ཡར་ལྷ་ཤམ་པོ)，其居地位于东方；库拉卡日山神(ཀུ་ལ་མཁར་རི)，其居地位于南方；诺吉康桑，也就是诺吉康娃桑布(ནོར་རྒྱིན་གང་བ་བཟང་པོ)，其地位于西方；念青唐古拉山神(གཉན་ཆེན་ཐང་ལྷ)，其地位于北方。

雅拉香波山神也叫斯巴大神雅拉香波(ཡར་ལྷ་ཤམ་པོ་སྲིད་པའི་ལྷ་ཆེན), 简称为"大神香波"(ལྷ་ཆེན་ཤམ་པོ)[1]。非常奇怪的是，有的藏文史籍把雅拉香波和诺吉康娃桑布认为是同一个山神，也许这种说法还要用其它的途径加以阐明。诺吉康娃桑布可能被认为是雅拉香波山神的又一化身。雅拉香波山神的居地是在雅隆河谷的雅拉香波山之上。吐蕃的第一位赞普就住在这座神山的脚下，所以，这位神赐王位的赞普叫作"吐蕃君主之神"(བོད་རྗེའི་ལྷ)[2]。据说雅拉香波山神是居住在雅隆河谷境内的所有本地神(ཡུལ་ལྷ)和土地神(གཞི་བདག)的首领。根据莲花生大师(Padmasambhava)的传记所载，雅拉香波山神是西藏众土著神灵之一，后来被收为佛教的护法神。他常常以一个大白牦牛的身形显身为莲花生，从白牦牛的嘴里不断喷出雪瀑。赞文文献(Sādhanas)把雅拉香波描绘成躯体白如海螺，身穿白色衣服並化身兽形的神灵。他主要的标志便是一支带有丝织小旗的短矛和一柄水晶剑。山神的座骑是一个白色的、如同一座山大小的神牦牛。嘴和鼻孔里不断地喷出雪雾。朗飽托杰普且(གླང་མགོ་ཐོད་རྡོ་འཕྲུལ)是他的大伴偶(mahasakti)，十亿敌神部归雅拉香波管辖。与雅拉香波山神相关的一位山神是香波萨杜郭固(ཤམ་པོ་ཤམ་བདུད་མགོ་དགུ)，遗憾的是有关此神的细节目前仍无从查找。

根据以上的分类，南方居住的山神是库拉卡日，他也被称作凯念固拉哈日(དགེ་བསྙེན་གུ་ལ་ཧ་རི)或扑拉哈日(ཕུ་ལ་ཧ་རི)。他是山南(ལྷོ་ཁ)一座山的化身，还被认为是格萨尔大王的精魂。他的名字前面经常冠以"玛桑"(མ་སངས)作前缀，至于这是为什么，我们在本章结束时再加以论述。这里我们还要特别说一下库拉卡日居住的地方，人们都说那是一座用宝石和水晶

砌成的宫殿。

有的文献把库拉卡日描绘成一位一身穿白的男人，戴着头盔和水晶做成的铠甲，铠甲有些部位还裹有丝衣。他右手持上面缚有丝织旗帜的短矛，左手握着一个狼的脑壳骨，座骑是一匹能飞翔的、眼如玛瑙的白马。十万个手持盾牌和兵器的巨人围护在库拉卡日山神的周围。山神的伴偶（śakti）是来姆西萨(ལྷམ་མ་ཤེལ་བཟའ་),她骑着一头绿松石般的鹿，周身用珍宝装饰，手牵一头白色的杂种牦牛。她大概就是藏文史籍中提到的山神库拉卡日赛温巴(ཀུ་ལ་ཁ་རི་རྩེ་ཞི་ཙན་པ)。

诺吉康娃桑布，正如本章开头所说，他是住在西方的山神。当人们论及毗沙门神(རྣམ་ཐོས་སྲས)的同伴时就已经描绘了诺吉康娃桑布的几个身形。这位山神还有一个绿色的身形，显此形时手持剑和黑旗。

念青唐古拉山神是居住在北方的山神，他大概是西藏几乎人人皆知的神灵。根据宁玛派所承认的世间护法神的分类，念青唐古拉山神也是最重要的神灵。念青唐古拉山神也叫做唐拉雅秀(ཐང་ལྷ་ཡར་ཤུར)、唐拉耶秀(ཐང་ལྷ་ཡ་བ་ཤུར)或雅秀念之神(ཡར་ཤུར་གཉན་གྱི་ལྷ)。他是大念青唐古拉山脉的统治神，这些山脉绵延几百英里，穿过罕无人迹的藏北地区。当然，念青唐古拉山神只是被称作“十八掌雹神”(ཞིང་བདུན་བཙོ་བརྒྱད)的成员之一，他不是十八雹神的头领。同时，他也是西藏土著神灵之一，起初反对莲花生大师在藏地传扬佛法，后来被巨人神击败，从此收为佛教的护法神。一些西藏人断言念青唐古拉山神是在金刚手菩萨(Vajrapāni)的指令之下才第一次在天国立誓保护佛法的；第二次立誓是在桑耶(བསམ་ཡས)寺附近的哈布日山(ཧས་པོ་རི)由莲花黑如迦本尊(Padma Heruka)

给他提出誓言；第三次山神是在桑耶寺顶立誓护法，此寺是神灵与精怪聚集之处。在这里由山神对伊达多吉旬奴本尊(ཡི་དམ་རྡོ་རྗེ་གཞོན་ནུ)起誓；最后一次是莲花生大师自己用严格的誓言对山神加以限制。人们认为不管出现什么情况，除了莲花生之外，其他神灵都不能把念青唐古拉山神置于自己的控制之下。藏文史籍记载这段史实时说：“念青唐古拉山神是金刚手恰那多吉(ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེ)的精魂，当莲花生大师传扬佛法来到荒蛮的吐蕃境地之时，其地的土著神和斯巴之驴 (rākṣasas 即藏文 སྲིན་པའི་ཚང་ཁྱུ)都竭力在大师所经之路设置障碍。唐拉耶秀山神命雪降落在大师身上，他往大师脚下喷出雪瀑，用迷雾障住大师行进的道路。大师由于恼怒，坐了下来，观想恰那多吉。大师如此做了之后，所有的土著神和斯巴驴都非常害怕，臣服于莲花生大师，其时，唐拉耶秀也被收服並立誓约作为对他的限制手段”[3]。

念青唐古拉山神还被看作是建有布达拉宫的红山(དམར་པོ་རི)的保护神。不过，据说有关红山保护神的信仰起源似乎更早一些。当远古之时，一位次要的本地山神把他的神地建在红山山峰之上，现在在红山峰顶还保留着的一座山头就是对那位神灵的纪念。后来，当布达拉宫建成之后，这个山尖(ཀ་རི)被一座专为它建造的房屋围了起来。逢盛大宗教节日时，布达拉宫的内部宫室为香客开放，这个屋子的房门也打开，以便人们看到这座用古代的祈幡和长矛所装饰的山头。

山神念青唐古拉有时也被看作是财宝守护神，经常把他叫做“库主念青唐拉”(གཏེར་བདག་གཉན་ཆེན་ཐང་ལྷ)。在藏文文献[4]中就有一条祈求山神护财的祈语——这在其他藏文史籍也不胜枚举——祈语描绘了山神的外貌和神系传承：

向您的父亲，
沃德巩甲(འོད་དེ་གུང་རྒྱལ)祈祷。
我请求您的母亲，
芸恰秀儿([illegible])。
向您自己，
雅秀念之神祈祷。
我崇敬地提到您所居之地，
达姆秀那姆([illegible])。
松耳石一样绿的鹰在其间盘旋，
那儿充满了光明，
即使冬天也如同春天一般翠绿。
山神，
您所居的邦土如此欢快。
我呼唤您的名字，您的英名为神灵所知，
天界乐师干达婆之王(དྲི་ཟའི་རྒྱལ་པོ)，
苏普阿巴(ཟུར་ཕུད་ལྔ་པ)。
我呼唤您的隐名
多吉布娃载[5](རྡོ་རྗེ་འབར་བ་རྩལ)。
山神，您贵体穿什么衣裳？
穿白丝衣来穿白棉布服。
如果您要骑乘，山神您骑什么？
骑四蹄踏雪的神马，
驰骋于三界。
您的白衣散发着光明，
您的右手持有藤杖，
您的左手数着水晶念珠，

你静默观想，
派出的是您的那位化身？
成千上万的骑手，还有您的仆人和随从，
今天来到此地完成您的大业。

类似的描绘我们还可以用其它藏文材料加以补充。有的文献说念青唐古拉山神领有三百六十个随从，更常见的说法是讲这三百六十个神是念青唐古拉山脉所有的三百六十个山峰的山神。此外，念青唐古拉山神至少有三种另外的身相。当他“为了免除对教法的威胁，他匆匆行进于世界八方”时，他呈平常身相；当人们叫他“斯巴拉钦念之主”（[illegible]）之时，山神常常化身为身穿白衣，头戴白巾的白人，右手持马鞭，左手持一短剑（ཐ་དར་），座骑是一匹白马；如果山神要扮演怒相神的角色，他便戴有“白沃”（དཔའ་བོ་）图案，面容严肃深沉，身上用精玉做成的铠甲保护，缠上黑熊皮。头上也戴有精玉做成的头盔，佩带寒光闪闪的铁剑，佩戴弓箭；山神的第四种身相是戴一头盔和一件水晶护胸甲，挥舞一支白水晶长矛。

根据念青唐古拉山神必须完成的各种护法任务，他就认为是“众有誓愿者之神”（དམ་ཅན་རྒྱུད་ཀྱི་ལྷ་）和“拒绝成护法神之众精怪死神”（དམ་སྲིན་རྒྱུད་ཀྱི་གཤེད་）（也可以说成“违背教理誓言之众僧死神”）。山神还被认为是“众立誓者之魔”（དམ་ཉམས་རྒྱུད་ཀྱི་བདུད་），被认为是“传善业者”（[illegible]）和“卫藏四如”（དབུས་གཙང་རུ་བཞི་）的地方保护神（ཡུལ་ལྷ་）。念青唐古拉山神最早也被认为是吐蕃赞普赤松德赞（ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན་）的体神（སྐུ་ལྷ་）。在藏文史料[6]中有一处记载说山神可以帮助莲花生大师所有

的徒众，帮助法王赤松德赞的后裔並如同护子一样佑护他们，如同畜主照料他的牲畜一般。山神还要以如此的心肠来来佑护雪域之地，象警戒护卫财宝一样守护桑耶寺。人们为了崇拜山神，给他供献的各色供品有丝绸、焚香、黄金、珍宝、水果，山岩水([illegible])和雪山冰河的净水([illegible])。

与乃穷护法神（pe-har）来到西藏的有关传说相联系，我们已经提到根据一种传说的说法，乃穷被认为是通过干达婆之王苏鲁阿巴做了莲花生大师的护法神。从上面我们所引的一节祈颂语中可以知道苏鲁阿巴仅仅是山神念青唐古拉作为神灵而为人所知的一种名称，可是在西藏的肖像画中，苏普阿巴被描绘成与念青山神形貌不同的另一位神灵。苏普阿巴除了被称作“干达婆之王”之外，有时也称为“水龙之主”([illegible])，或者称他“藏地八大圣地之王”([illegible])。苏普阿巴的另外一个名字是奈来托嘎([illegible])，肖像画教本上把他描绘成一身穿白的漂亮男子，戴着五个绿松石的发髻([illegible])，並由此得名：“五髻者”。苏普阿巴披丝织白斗篷，戴海螺帽([illegible])，右手拿藤杖，左手挥舞着缠有丝旗的短剑[7]，骑一匹知道怎样飞翔的白马。马眼如同玛瑙，马鬃如同绿松石。三百六十个齐拉神([illegible])围在他周围。这三百六十个神被认为是苏普阿巴的卫神([illegible])。此外还有三百赞([illegible])、赞神([illegible])和“苗神”([illegible])围绕着苏普阿巴。他的伴侣是那姆错([illegible])，为天王([illegible])之女([illegible])。

从对念青唐古拉山神的描述中我们知道，古代山神沃德巩甲（也作“沃帝固甲”〈[illegible]〉或“沃台巩甲”〈[illegible]〉）是卫藏地方一座同名山峰的化身。人们认为他是念青唐古拉

山神的父亲。人们这样描绘沃德巩甲的形貌和居地："巍巍高山关口的地方，陡峭的雪峰之上，用奇异的宝石修成的宫殿出现了。斯巴老神(སྲིད་པའི་ལྷ་རྒན་)沃德巩甲，戴着丝绸的丝斗篷，戴大绿松石的手镯。他挥舞缚有旗帜的长矛、藤枝，骑着品质纯优的好马。一大群由祖宗所传的神灵([illegible])，玛桑神([illegible])和战神(དགྲ་ལྷ་)围绕在他的周围。据隆堆喇嘛([illegible])所说，可以认定沃德巩甲是八位山神的父亲。和沃德巩甲在一起的八位山神和沃德巩甲合起来就是所谓"世界形成之九神"(སྲིད་པ་ཆགས་པའི་ལྷ་དགུ་)。他们是：①沃德巩甲，②雅隆之地的雅拉香波([illegible])，③北方的念青唐古拉，④上部觉娃觉卿([illegible])，⑤东方的玛卿伯姆热([illegible])，⑥觉沃月甲([illegible])，⑦西乌卡日([illegible])，⑧吉雪甸拉曲保([illegible])，⑨诺吉康娃桑布。

据《神烟》(ལྷ་བསངས་)一书所引藏文史料[8]，其中列举了四个神名，有三个神名是山神的名称。这段引文以对玛卿伯姆热的祈颂文开始，祈颂文把玛卿伯姆热的三百六十个伴神称作"三百六十玛日"([illegible])。第四个神名与南方有关联，看起来好象不是一座山的名称，简直就是印度半岛或传说中的小南赡部洲([illegible])的名称。此外，这段引文提到了玛卿伯姆热山神的一组陪神(འཁོར་)"三百六十龙神"([illegible])。还提到西方才是念唐青古拉山神的居地。上面我们说山神的居地是在北方。引文也提到念青唐古拉山神的三百六十个侍神([illegible])，说北方居住的山神是拉宗古来([illegible])。他的居地是位于拉萨北部的一座山峰。遗憾的是，我从未得到关于这位神灵身相的任何资料。

根据本章开头所做的分类，山神玛卿伯姆热是东方的神灵。玛卿伯姆热山脉本身是位于库库淖尔（青海湖koko N-or）湖南岸的山系。大部分的藏文文献都把这座山称为玛卿伯姆热山，但当地藏民却称“阿尼玛卿山”。有的文献还写成“玛卿伯姆热”、“伯姆卿伯姆热”（སྤོམ་ཆེན་སྤོམ་ར་）、“卓奈玛杰伯姆切”（འབྲོག་གནས་མ་རྒྱལ་སྤོམ་ར་ཆེ་）、“卓奈拉依凯念”（འབྲོག་གནས་ལྷ་ཡི་དགེ་བསྙེན་）。在苯教徒的著作中[9]，把玛卿伯姆热写作玛念伯姆热（རྨ་གཉན་སྤོམ་ར་）。除了凯念（དགེ་བསྙེན་）的称号之外，玛卿伯姆热山神的名字前还可以加上“战神大王”（དགྲ་ལྷ་རྒྱལ་པོ་）、岩赞（བྲག་བཙན་）、地神（གཞི་བདག་）等等称号。偶尔也可称作“玛域众土地神之主”。正如上面提到的念青唐古拉等山神拥有众多的伴神一样，人们相信玛卿伯姆热也有三百六十个兄弟神相伴，简称“三百六十‘玛’”。这可能证明“玛”（རྨ་）一词也许是指古代土著神的一个分支。

玛卿伯姆热及其伴神最初是由居住在阿尼玛卿山脉脚下的藏人所崇拜，其中果洛的令人威惧的强盗部落对这位山神尤为崇拜。崇拜山神的方法之一便是在古志禁忘的气氛之下转阿尼玛卿山。据《南赡部洲广释》（འཛམ་གླིང་རྒྱས་བཤད་）所说，阿尼玛卿山的雪和冰雪融水对健康非常有利，是治疗麻疯病的特效药物[10]。

作为安多地方人的宗喀巴，他非常熟悉阿尼玛卿山的崇拜形式。据说他所制定的宗教戒律就介绍了玛卿伯姆热山的崇拜形式。正如前面所说，一些格鲁派的僧人也认为凯念卿嘎娃（དགེ་བསྙེན་ཤིང་དཀར་བ་）就是玛卿伯姆热山的精魂。指明凯念卿嘎娃和玛卿伯姆热两位神灵之间可能具有联系的一个物证是凯念卿嘎娃所戴的具有特征的毡帽（ཞྭ་ཞུ་）与居住在玛卿伯姆

热山周围的一些部落的人所戴的毡帽极其相似。此外，玛卿伯姆热山神还被看为甘丹寺特有的护法神之一。因此，这位山神的塑像被安置在甘丹寺护法神神殿内。按照往常的惯例，每天日落时要把玛卿伯姆热的小雕像从寺里搬到建在甘丹寺外一块神地上的基龛里去。这样做的原因说是玛卿伯姆热只是一个世俗之体，而非童贞之身。并且在山神有了伴偶之后，就不允许他在寺院里过夜。如在寺内过夜，他的伴偶也必将进入神殿内，这样就违背了创建甘丹寺的宗喀巴大师制定的佛门戒律。移动山神雕像的这种仪式在甘丹寺已经实施多年了。现在已经被负责这种仪式的僧人在每天晚上用大声然而委婉的言语"劝慰"山神的仪式所代替。这样做既遵从了宗喀巴的戒律，又可以让山神在寺里过夜。

在某些藏文文献中[11]把玛卿邦姆热描绘成穿护胸甲的金身，披白色斗篷，身上缀满了各色宝石。右手挥舞缚有旗帜的长矛，左手托着装满宝石的供器。左臂弯上搭一个用鹰皮(ཤིང་ཤིང་ཀྱལ་བ)做成的口袋。另一处文献记载山神及其供品时写道："你，伟大的神之凯念，教法之卫士。请您和您的伴神一起来吧，来分享供品！您骑的是一匹如同白云般疾驰的魔马，举着缚旗的长矛，搭箭带弓，並持有绳套。山神，您有丰茂的贵体，光芒照人，一身洁白。你有英雄的象征。请把这里作为您的居地来完成自业。这内供、外供、密供三者，如云般聚集；可饮的甘露（amrta），如海浪翻涌，如须弥山（Sumeru）一般高，它们是用血肉之酱做成的供品。你，玛卿伯姆热，岩赞、战神之王！请来享用这些供物。这上千种芬芳的香料，在焰火里焚烧，它的烟云，使天空布满了蓝色的迷雾。您，土地之神，伟大的凯念，带着您的随

从，请来享用这些供物吧。由于你的精诚、在佛陀释迦牟尼的时代，你就是十列神之一。现在您住在一个叫玛卿伯姆热的幽静地方。我们向您祈求，维护我佛教法轮的运行”[12]。

在章嘉绕贝多吉(ལྕང་སྐྱ་རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ)[13]全集中也收有关于玛卿伯姆热山神崇拜的文献。其中对山神的描绘与上面我们提到的那份文献所描绘的一样。不同之处是全集记载山神除了三百六十个兄弟作他的伴神之外，山神还有其他伴神。其他伴神包括密法大伴偶(གསང་བའི་ཡུམ་ཆེན)。她拿着盛满甘露的法器，拿一面镜子，骑一头牡鹿；伴神还有山神的九个儿子和九个女儿。九个儿子皆身着盔甲，骑在马上，挥舞兵器。九个女儿都骑着杜鹃鸟。她们的标志是一支五彩丝带所装饰的箭(མདའ་དར་)和一个瓷瓶([illegible])。三百六十个“玛”系兄弟骑虎、豹、良种马、豺狗在山间嬉戏；众兄弟挥动箭、矛和一种叫“赛象”([illegible])的拐杖、战斧和大锤。玛卿伯姆热的伴神在另一处文献中是这样记载的[14]：有大伴母（mahasakti）孔勉玛，作山神之子的九兄弟([illegible])，也叫英勇的九王子兄弟([illegible])；山神之女有九位，她们是九公主、九姊妹([illegible])，也叫“贤明的九公主姊妹”([illegible])。山神的三百六十个兄弟，被称作“三百六十玛系兄弟”([illegible])。伴神还有“四大念神”([illegible])和居住在西方的四大女神。四大女神是：东方居住的是女王次丹玛([illegible])；南方居住的是吉庆神([illegible])处甘玛([illegible])；西方居住的是吉庆神帕切玛([illegible])；北方居住的是吉庆神次赞玛([illegible])。我们在前几章提到的与这些伴神有关联的女神多吉查姆甘（金刚悍女王）([illegible])也

被认为是玛卿伯姆热山神的伴偶。

崇拜玛卿伯姆热山神及伴神的做法是：在某吉祥之日，把绘有这位山神的唐嘎挂在一面墙上，在画幅的前面铺上一块白毡；在白毡的上方铺一片叫做"占卜之台"（པྲ་གཞི་）的白布，在白布上画出由许多小山峰围绕的雪山象征，并画上八瓣莲花。再在白布的上方，堆上掺有珍贵宝物的一点五谷。在谷堆顶上放上一件珍器，里面盛有用三种甜物和酥油制成的供品，供品必须做成圆形的，必须用象征着太阳、月亮的闪光宝石装饰。放置供品的珍器边缘要捏上很多用酥油和麦粉（ཞོ་མར་）做的圆球[15]。做法时还要放置两盆水；供奉五种令人喜爱的珍物：鲜花、香料、灯盏、乐器等；供奉王室七宝（རྒྱལ་སྲིད་སྣ་བདུན་），"八吉祥"（བཀྲ་ཤིས་རྟགས་བརྒྱད་）；供奉一幅绘有玛卿伯姆热山神的"孜各利"（tsakali）画[16]，一枝插有雄鹰羽毛做箭羽的神箭，箭杆上缚有绿松石和一面镜子。此外还供奉各种食物、兵器、丝绢和用糌粑制成的佛像。安排好以上礼仪供物之后，再把山神从其居处请来。山神的居住是一座白琉璃塔（窣堵波Stūpa）。这样，占坛的安排和供品的装饰样式意味着占坛深入地心，其高侵入太阳和月亮，其腰被云雨轻拂。人们设想山神居住在占坛群山的中峰之上，三百六十个小山峰将山神围绕。

苯教徒也把玛卿伯姆热作为自己的神灵，称为玛念伯姆热，认为他是苯教保护神，是雍仲苯教教义的维护神（གཡུང་དྲུང་བོན་གྱི་བསྟན་པ་བསྲུང་།）。苯教徒把他描绘成挥舞长矛，骑一头绿松石鬃毛的狮子或马的白人。

玛卿伯姆热和念青唐古拉山神都被看作是四大念神的成员。不过他们作为四大念神的成员出现时身相与我们上面叙

述的不尽相同。四大念神是指东方的玛杰白姆热(རྨ་རྒྱལ་སྤོམ་ར)，身穿水晶甲，骑白马，持带有旗帜和珍宝的长矛，他的伴神有玛系三百六十兄弟，还有十万个“玛勉”(མ་སྨན)。显然，“玛勉”是指那些玛系兄弟的众伴偶；南方的念神是伊杰玛奔(དབྱི་རྒྱལ་དམག་དཔོན)身穿金甲，骑枣红色马，一身紫色。持缚旗长矛和短斧。西方念神是念青唐古拉山神，身穿白斗篷，戴丝头巾，穿白衣，骑快步如飞的月桂色驴子，手持藤条马鞭和缚旗长矛；北方念神是俊卿唐热(སྐྱོག་ཆེན་སྡང་ར也做སྐྱོག་ཆེན་གདང་ར)。这位神灵与我们上面提到的“世界形成之九神”中的“上部之觉娃觉卿”是同一位神。他是一个身穿“棱虚”(ཀོག་ཤུ)和黄丝衣的黄衣神，骑一匹绿松石鬃毛的快马，持一个轮子和一支缚旗长矛。

根据藏文文献记载[17]，居住在阿尼玛卿山东面一座山峰上的神灵是傲拉玉载(ཧ་ལ་གཡུ་རྩེ)，全称是“念神之主，居蛮荒之地精怪大王傲拉玉载”(བཙན་གཉན་གྱི་རྗེ་དམག་ཆེན་པོ་གཉན་ཆེ་ཧ་ལ་གཡུ་རྩེ)。或者叫“大念神(གཉན་ཆེན་པོ)傲拉玉载”，“狂傲念神托沃切”(དམག་པའི་ལྷ་གཉན་ཐོ་བ་ཆེ)，“八襄色之王”(སྡང་སྡེ་བརྒྱད་ཚོགས་ཀྱི་རྗེ་དཔོན)。据说傲拉玉载的居地是一座大宫殿，周围有铁山围绕。铁山上有很多猛兽。宫殿屋顶是用黄金和绿松石做材料按汉式风格构筑的。宫殿内刮一股红色的风。从外面看，宫殿便幻化为一个良种的灰马，备好了马鞍，戴着金制的饰品，马背上骑着大念神傲拉玉载。他的身体是紫红色，如同火焰一样闪闪发光。右手挥舞一把钩子，“集中了三界的福分”；左手握宝石，汇聚九种希望。身穿虎皮斗篷和绿松石的胸甲。右臂依身携一旗帜，腰带上缠着虎皮箭袋，里面装满了尖利结实的箭簇，皆用雷石做成；一张强弓装在豹皮弓袋内。

傲拉玉载的右边站的是他的伴偶女念神玛莱姑（[illegible]）。她身穿耀眼的白色衣服，长得很漂亮。标志是一枝用五彩丝箭装饰的箭和一只装满珍宝的盘子。女神骑一头红色雌鹿。傲拉玉载左边站的是念神之子（[illegible]）托日杰娃，他身穿淡红色衣，挥舞长矛、绳套，骑一尾蓝色的松耳石做成的龙。傲拉玉载的其他伴神也是他的两支后代承传。一支是往来如飞，狂傲的王子“大夏巴沃色”（[illegible]），另一支是年青漂亮的女神“公主[illegible]色姆”（[illegible]）。其他伴神还有很多地方神，这些地方的土著神灵都是众多山峰的化身。他们是扎西拉[illegible]（[illegible]）、[illegible]郭噶部翁（[illegible]）、多far[illegible]嘎念保（[illegible]）、突邦别日杜保（[illegible]）、达孜吉日屯保（[illegible]）、玛固念吉孔翁（[illegible]）。傲拉玉载的伴偶，儿女合称为“大念神伴偶及子女”（[illegible]）。他的僚属被称做“干事”“使者”（[illegible]）。

崇拜山神傲拉玉载要献十九种供器和盔甲，一个能掌握人在三界的命运的钩子；一个充满各种希望的“希望之珠”，“希望之如众多的雨珠”；一个用绿松石做成的护胸甲；一个皮制的头盔；一个虎皮斗篷；一个长筒靴；一个带有垂缨的长矛，长矛刺向天空；一个虎皮箭袋；一个豹皮弓袋。

记载傲拉玉载的有关文献也列举了各种神灵的活动情况。其中谈到傲拉玉载可以破魔怪所设置的魔障与妖术。这些魔障、妖怪巫术是“董”（[illegible]）、“盖”（[illegible]）、恶鬼（[illegible]）、叫做“诛行”（[illegible]）的毁灭性魔法，憎人的咒法（[illegible]）、苯教巫师、魔法师；还有施食中投掷的强有力的驱魔器“梭”（[illegible]）；来源于凹口刻痕魔棒的灾难，恶兆、凶

年、凶月、凶日、凶时；幻觉、早死现象等等。此外，人们还认为傲拉玉载能佑护人和牲畜免遭病疫，并能防盗护财。

与傲拉玉载相关联的另一位安多的地方保护神是山神拉钦年吉贡翁([illegible])，也称柴贝阿达年吉贡翁([illegible])或"地方大念神"([illegible])。按宗教徒的描写，拉钦年吉贡翁居住的山脉山峰插入天庭，山根深入地中。山里落着毛毛细的蜂蜜雨，山坡上长满了果实累累、绿叶茂盛的树丛。拉吉年吉贡翁就住在山中一块神秘的地方。那儿有一座用一百根水晶柱支撑的宫殿。神山之中有一匹绿松石鬃毛的神马，备有鞍鞯、缀有宝石的饰品，奔驰起来如同天空的白云。柴贝阿达年吉贡翁骑在这匹神马之上，他有着天界的荣光，有亿万个太阳的耀眼光芒；右手持一柄带有一百个矛尖的长矛，矛尖刺向天空；左手屈在胸前举着供盘。柴贝阿达年吉贡翁身穿白色的外衣，穿绿松石的内里镀金的盔甲；所戴头盔是用珍贵的青色玉石([illegible])做成的。右手还提着装满弓袋的虎皮箭袋，左手拿豹皮弓袋，这位山神还足蹬高筒靴。在山神身前站着他的伴偶玉春嘎姆([illegible])，她手拿五彩丝带所装饰的箭和一面镜子；身穿用宝石装饰的丝衣，骑红色雌鹿。年吉贡翁的随从伴神是公子曼巴顿珠([illegible])，身如水晶色，穿天蓝色丝外衣，双手托盘）坐骑是一匹[illegible]的白马。年吉贡翁的另一位伴偶就是所谓的"[illegible]"([illegible])。她身着红衣，手举"[illegible]"([illegible])，骑一头[illegible]子。年吉贡翁的右边是洛保边魔([illegible])。他被描写成一位身穿盔甲的红人，骑着红色马，持红[illegible]的长矛。在年吉贡翁山神所居之地的后边一块地方被一个名叫玛辛夺戈([illegible])的山神占据。

这位山神是一位白人，挥舞一支豹纹长矛，骑一匹海螺色的马。玛辛穷载的左边是涅乃江嘎([illegible])，涅乃江嘎手捧装满珍宝的供盘。以上提到的诸位神灵都有大量的念神(གཉན)和勉神(བཙན)陪同。

据说年吉贡翁也可以用来禳灾驱魔。特别是禳除由各类鬼怪(སྲི)所做的妖术和灾难。其中如大鬼(ཆེ་སྲི)专门吃成人；小鬼(ཆུང་སྲི)专门吃小孩；带兵械的鬼(མཚོན་སྲི)专门伤害人；水鬼(ཆུ་སྲི)则在人们想过河的时候把人抓走。此外，还有自尽鬼(ཤི་སྲི)使人意念恍惚，自寻短见；搅鬼(ཕུང་སྲི)将佛教的色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴等五蕴（Five Skandha）搅乱。年吉贡翁所能禳除的各类疫病是马病(རྟ་ནད)、牛病(ནོར་ནད)、羊病(ལུག་ནད)和人们的各种疫病(མི་ནད)。年吉贡翁除了禳除以上灾疫和由雷电、流星、魔(བདུད)赞鬼等引起的灾难之外，他还能保护所有的佛教徒免受各种来自外道人士的伤害。

关于玛辛穷载，或简称为穷载山神的更详细的描写，我们在上面描写年吉贡翁的伴神时已有所述及。有的藏文文献把他称作本地神穷载(ཡུལ་ལྷ་ཁྱུང་བཙན)或称作“静地神之凯念穷载参保”([illegible])。这位山神的居地是一座巨大的城堡，堡顶错落有致，按汉地建筑风格用黄金和绿松石做成。城堡宫殿中住着穷载参保，他的身体白如水晶，右手挥舞缚有旗帜的长矛，左手握着能送人各种稀罕的宝石；身穿黄金盔甲，全身闪耀着光芒，佩有虎皮箭袋和豹皮弓袋；骑一匹如白云般飞翔的白马，马备有鞍鞯并在上面缀有珍宝作为饰物。这里，需要说明的是年吉贡翁和穷载之间的主从关系。上面我们是说穷载是年吉贡翁的伴神，现在年吉贡翁又作为穷载的伴神站在穷载的右侧，穷载的左侧居住的

是山神绀保念玛(ཕང་ཐོ་གཉན་དམར)。穷载领地的前方则被洛保卓钦(ཐོན་པ་སྒྱུག་ཆེན)山神所占据。

世界第三高峰干城章嘉峰（Kanchenjunga藏语写作གངས་ཆེན་མཛོད་ལྔ，གངས་ཆེན་མཛོད་ལྔ；当干城章嘉显人形时也叫做赞神〈ཐུ་བཙན〉)在锡金、尼泊尔边界上[18]，居住在山脚下的佛徒崇拜这位山神，认为干城章嘉山是若干神灵的居所。特别是锡金的佛徒都把干城章嘉显身的形象作为国土的保护神。还有很多被认为是居住在喜马拉雅山之上的神灵的传说。例如一则已经由瓦德尔(Waddell) 记述的传说，其中讲到多闻天王(རྣམ་ཐོས་སྲས)——北方护法神和财富之神就居住在干城章嘉峰上。他在那儿藏有五种财宝(མཛོད་ལྔ)：金、银、宝石、五谷和经文。多闻天王有时也被称作“持红矛之北方护方神”（རྣམ་སྲས་མདུང་དམར་ཅན）。然而，有些文献说山神叫“康钦左阿”(གངས་ཆེན་མཛོད་ལྔ)，这位康钦左阿的名称显然就是指干城章嘉山神显人形时的称号；也是“持红矛之北方护方神”的化身之一。还有些传说又说干城章嘉峰是居住在干城章嘉山五座主峰上的五兄弟神的居地。这五兄弟神被认为是一模一样的同一个形貌。

锡金的佛教徒认为山神干城章嘉在把佛教传入锡金本土的这一过程中起了重要的作用。锡金的佛教大师，主要的传经者是圣者拉宗钦保(ལྷ་བཙུན་ཆེན་པོ)。记载他生平的手抄本传记至今仍藏于锡金的多伦寺(རྡོ་ལྡང)。根据这份传记记载，圣者拉宗钦保由十五名弟子陪同，从桑耶寺前往锡金。当他从很远的地方遥望哲孟雄(འབྲས་མོ་ལྗོངས即锡金)的雪山时，怀着崇敬的心情给雪山献上了供品。突然，一只白色的鸟（传记里写作“鹅王”ངང་པའི་རྒྱལ་པོ)从锡金方向飞来落在圣者近旁的空地

上。这只白鸟便是山神干城章嘉（康钦左阿）所变化身。他之所以变化成形是为了在圣者进入哲孟雄地界之前碰见他，再给圣者讲述他将去的地界的各种情况。听完山神的细述之后，圣者又继续赶路。当他到达一个叫定结([illegible])的地方时，在那儿遇到了由锡金的诸神派遣而来的信使。到哲孟雄后，拉宗钦保举行谢神仪式，感谢哲孟雄境内诸神的帮助。这个谢神仪式后来每年重复一次而且渐趋复杂化[20]。庆祝仪式中最精彩的部分，即宗教舞蹈部分我将在下面几章加以叙述。

有关于干城章嘉山神崇拜的资料，还可以从锡金官方发布的编年史中查找到。编年史说有关锡金最神圣的山峰的描述可以在伏藏师嘉觉梅察([illegible])的一本著作中找到。这书把山神干城章嘉比作坐上御座的国王，御座还遮着白丝绸外帘，宝座被终年不化的积雪覆盖的山峰，宛如王冠；座落在山前的七个水晶般透明的湖泊，宛如盛满圣水的杯盏，供在佛像前的神龛上。山峰左右的雪崖宛如扑向苍穹的狮子，狮子并以绿色鬃毛装饰。编年史还进一步认为藏顿仁增郭吉登初坚([illegible])包括一个国王[illegible]保([illegible])的塑像，一个莲花生大师的怒相塑像，一个从山顶来的([illegible])神——大概是指蓝度母([illegible])的塑像。伏藏师嘉觉梅察通过书信把他在著作中讲到的发现告诉了西藏人，书信是系在老鹰的脖子上的，让它来当自己的信使。

下面我将引用西藏的文献[21]来描述居住在干城章嘉五座峰上的神灵。这五位神灵的共同的称呼是“山上部主人，聚[illegible]兄弟”([illegible])。文献如此描绘道：五位神灵的身体色彩分别是鲜亮的白、黄、红、绿和天蓝色；

穿的盔甲分别是用海螺、金、银、[illegible]。每位神灵的左手上部持有一个盒子（[illegible]），[illegible]敌长矛。每位神灵所持物件的色彩与该神[illegible]色彩相一致。他们的座骑分别是[illegible]、象、神马、龙和[illegible]（[illegible]）。另一份藏文文献[22]则把五兄弟写成"护法[illegible]五兄弟"（[illegible]）。对五兄弟的描绘与[illegible]们上面对五兄弟的描绘基本相同。不同之点是后一份文献记述诸神右手所持长矛是由水晶、黄金、珊瑚、绿松石和铁做成。诸神外围的伴神（[illegible]）是赞魔（[illegible]），内伴神（[illegible]）是"傲神八部"（[illegible]），中心伴神（[illegible]）则是数百万的夜叉鬼（yakṢas）。

大吉岭（[illegible]）地区的佛教徒把干城章嘉山神的化身看作是当地保护神，称之为"大岭域桑钦"[illegible]）。认为此神守护着干城章嘉山的南大门（[illegible]）。充担此任时，这位山神就有另一个名称，叫凯念赞郭多吉（[illegible]），骑着蓝色的乘风马（[illegible]），是一位一身红褐色的狂怒骑手。他手持一般赞神所使用的兵器：一支红色长矛、一副绳套。我在大吉岭考察期间，就听说过一个经常作这位山神"传言人"的巫者。

干城章嘉山神的主要伴神是魔爷（[illegible]）。人们认为魔爷是大黑天神（Mahakāla）的化身。魔爷也是一位山神，据说他的居地是在印度城市西里古里（Siliguri）[23]附近的一座山脉，目前这儿已经不是锡金的地盘了。记载这位神灵的《成就》（Sādhana）是如此描绘爷突山神的："南方有一片茂密的森林，烟火般的云雾冉冉上升。那儿，在教法之败敌身上居住着魔爷，班丹郭保纳保钦保（[illegible]

མགོན་པོ་ནག་པོ་ཆེན་པོ)。"他一身漆黑，一面二臂，身披闪光的黑丝外衣，右手挥舞檀香木棒，左手端着用脑盖骨做成的碗，里面盛满了佛法之敌的血液。碗近嘴边正欲痛饮。魔爷头上系有红色的头巾，头巾前面也系有一脑壳骨；骑一匹蹄雪白的黑马。傲神八部围绕着他。

红岩千赞之主(བྲག་བཙན་དམར་པོ་སྐྱོང་ཉི་ཙེ་)也是干城章嘉的一个伴神，也被称作“降生山谷之赞神，雷电之神”(སྐྱེས་བུ་ལུང་བཙན་གློག་གི་ལྷ)。他穿一件飘荡的红丝外衣，挥舞赞魔的绳套，骑一匹额间有白斑的红马。他身边拖的是“赞肉”(བཙན་ཤ)，即红岩千魔主用绳套捕获的生灵。

锡金境内的巴沃胡日山(དཔའ་བོ་ཧཱུཾ་རི)也是一位山神的居所。这位山神名叫凯念钦保(ཁ་གཉན་ཆེན་པོ)或赞魔巴沃胡日(བཙན་རྒོད་དཔའ་བོ་ཧཱུཾ་རི)。根据他的《成就》(Sadhana)记载，巴沃胡日穿的是佛教僧人穿的普通袈裟，戴着宁玛派僧人斜缝形的僧帽，佩宝石项链。此神的标志是一支红色长矛和一个盘子。不过笔者所引的材料又说此神的标志是一根卡嗒作响的棍棒而不是上面所说的红色长矛和盘子。此外，西藏境内的山神念青唐古拉，锡金人也照样崇拜，並将山神念青唐古拉作为国土的主要保护神之一。

与上面我们提到的关于圣者拉宗钦保和干城章嘉峰的传说相类似，在不丹境内也有一个传说，说有一位山神在传播不丹朱巴派(འབྲུག་པ)的教义方面起了非常重要的作用。传说里提到朱巴派杰出的大师，对朱巴派在不丹的建立有卓越贡献的顿珠坚参(དོན་གྲུབ་རྒྱལ་མཚན)，当他快到不丹地界时，碰见了女山神姣姆拉日(ཇོ་མོ་ལྷ་རི)。女神见顿珠坚参的目的是佑护大师能在不丹顺利地弘传佛法。

根据笔者所掌握的资料，宁玛派僧人最崇拜的山神扎桑雄窘([illegible])，认为他是位于日喀则北十二驿站远，在羌塘之内的一座山峰的统治者。认为他的父亲是龙王(ཀླུ)，母亲是魔女扎桑玛([illegible])。扎桑雄窘一副水鬼模样，全身白色，所穿衣饰都是善神穿的衣服盔甲。扎桑雄窘有一副脸相，从头后面的发丛中伸出五条蛇。手持珍宝器皿，坐在六种宝石镶成的宝座上。四个护卫士([illegible])代表这座山的另外四个小山峰，出现在四座山峰的巅顶。护卫士皆持丝旗，位于东方的是紫色的“神之凯念”(ལྷ་ཡི་དགེ་བསྙེན)，身穿黑色的斗篷；位于南方的是烟色的“魔之凯念”(བདུད་ཀྱི་དགེ་བསྙེན)，他穿黑色斗篷；位于西方的是红色的“赞之凯念”(བཙན་གྱི་དགེ་བསྙེན)，身穿红色斗篷，位于北方的是深蓝色的“龙之凯念”(ཀླུའི་དགེ་བསྙེན)，身穿白丝衣服。这四位山神统称为“次梅聂[illegible]”([illegible])。他们四位神灵据说可以完成不同的任务，四神皆骑优种良马。以善相出现的神之凯念骑一匹浅褐色的白背骏马；魔之凯念骑白蹄黑马；赞之凯念当他做赞神首领时骑一匹白马；龙之凯念当他上岸以后就骑绿鬃红马。扎桑雄窘的另外四个伴神也都是凯念，他们居住在扎桑雄窘所居之山的另外四个方向的山峰上：东南方的洁白雪山上住的是白色神鲁斯布露([illegible])；西南方雪山居住着白色神诺彬杰居([illegible])，西北方白岩石山上是拉查鲁赞([illegible])三兄弟的住所，东北方山峰的黑岩石面上由黑色女神突姆娜努所占据。

当我们谈到山神玛卿伯姆热的崇拜时曾经提到，玛卿山神被认为是所有居住在“玛”地内的土地神(གཞི་བདག)的首领。与这种情况类似，另外还有一些山神也被认为是土地神的统

治者，这些被统辖的土地神的活动区域也都是统辖他们的山神的寓所。例如康娃桑布山神，据说就统领后藏地区的所有土地神；雅拉香波山神统辖雅隆山谷的所有土地神；唐拉耶秀山神（即念青唐古拉山神）是所有居住在“卫”（中藏）地区([illegible])的土地神的首领；沃德巩甲是娘布([illegible])地区土地神的首领；贡布班日山神([illegible])是达布([illegible])土地神的首领；贡宗岱姆([illegible])女神是贡布([illegible])地方土地神的首领；卡夏努日山神([illegible])是门域土地神的首领；绒拉坚参([illegible])是绒地([illegible])土地神首领，穷脱日山神([illegible])是包沃([illegible])地方土地神首领；玛奔查兑(旺秋)([illegible])是擦瓦康([illegible])地方土地神首领；米孔嘎保([illegible])是玛尔康([illegible])㉔地方土地神的首领；居住在五台山([illegible])的山神是汉地所有土地神的首领；焦拉蔡戴([illegible])是蒙古地方土地神的首领；娄日木保山神([illegible])是“娄”（南诏）([illegible])地土地神的首领。[25]根据洛克(Rock)所说，（纳西）部落的人也崇拜娄日木保山神。洛克还列出了一些有关西藏东部其他几个山神崇拜的有趣的资料。比如洛克提到了三陕([illegible])王，他是格萨尔大王众魔敌之一，但是三晱却被那些部落的人们所崇拜，叫他“巴希萨杜”（'Boa-'shi ssan-z- ddo），是丽江雪山(the likiang Snow range)的守护神。[26] 洛克还列出金刚手([illegible])、文殊菩萨([illegible])和观世音([illegible])的神名，他们合称为“三大保护神”（[illegible]）[27]，居住在与神灵名称相同的一座叫做“三大神之白雪山”（[illegible]）[28]的山上，雪山位于美丽的木里([illegible])王国的西北部。山神多吉洛卓([illegible])（与统辖撑达岗[illegible]的念神名比较）据说就居

住在圣山木雅（西夏）雪山（[illegible]）的山峰之上。

笔者在本书的前几章里提到了一些被认为是古代山神的一组神灵，这就是所谓的“二十一凯念”（[illegible]）。下面我列出二十一凯念神所居住的山峰或山谷名：

①擦日雪山（[illegible]）
②瓦域雪山（[illegible]）
③拉几康雪山（[illegible]）
④夜叉雪山（[illegible]）
⑤杰吉卡巴山谷（[illegible]）
⑥边吉查普山谷（[illegible]）
⑦边吉夹玛山谷（[illegible]）
⑧吉絲戳玛山谷（[illegible]）
⑨邦彭雪山（[illegible]）
⑩雍恰雪山（[illegible]）
⑪玉[illegible]雪山（[illegible]）
⑫冲[illegible]雪山（[illegible]）
⑬拉域雪山（[illegible]）
⑭嫩姆雪山（[illegible]）
⑮聂沃雪山（[illegible]）
⑯杂域雪山（[illegible]）
⑰那朗木雪山（[illegible]）
⑱喜柔雪山（[illegible]）
⑲绒赞雪山（[illegible]）
⑳干布雪山（[illegible]）
㉑洛绒雪山（[illegible]）

遗憾的确切是搞清楚这组神灵各自的身份是相当困难的。①号擦日雪山显然是指位于察隅(ཚ་ཕྲག)的擦日山，更多地人叫它边咋山(དཔལ་ཙ)或杂日山(ཙ་རི)。人们认为擦日山是本尊胜乐轮(ཡི་དམ་འཁོར་ལོ་བདེ་མཆོག)、(ḍākzıns) 和地神(གཞི་བདག)类的众神灵的居住之所。在这些神中，我们上面提到的象窘旺姆多吉雍钟玛(ཞང་བློན་དབང་མོ་རྡོ་རྗེ་གཡུ་སྒྲོན་མ)、咋鲁突多吉(ཙ་ལུ་བདུད་རྡོ་རྗེ)，几夹玛保(གཅིག་ཅར་དམར་པོ)、凯念乌卡(དགེ་བསྙེན་དུང་ཁ)等神皆具“龙”(ཀླུ)之性形。我们前面曾经说到的拉几康雪山是长寿五姐妹传说中的居地，也就是二十一凯念所居山岭的第④号雪山，这座山位于江孜附近，诺吉康娃桑布就住在上面。⑭号姣姆雪山可能是指帕里 (phari) 附近著名的山峰姣姆白雪山(ཇོ་མོ་གངས་དཀར)或姣姆神山(ཇོ་མོ་ལྷ་རི)，⑲号绒赞雪山就是绒赞卡娃嘎保山(རོང་བཙན་ཁ་བ་དཀར་པོ)；⑳号干布山好象就是干布班日的山神名，他是达布地区土地神的首领；㉑号洛绒山极可能就是我们前边提到的绒拉坚参(རོང་ལྷ་རྒྱལ་མཚན)，也叫做“神之绒拉坚参”。

与“二十一凯念”相关的还有“二十一雪山念神”(གངས་གཉན་ཉི་ཤུ་རྩ་གཅིག)（雅拉香波山神即为其中之一）；“十八雹神”(སེར་བདག་བཅོ་བརྒྱད)，这十八雹神可能归念青唐古拉山神所辖；还有娘堆(ཉང་སྟོད)地区的十三座山的山神。娘堆一带原先是苯教圣地，图齐在他的《印度——西藏》一书中已经谈到了这一点。[29]

西南西南部的冈底斯山(ཏི་སེ་གངས Kailas)也是西藏最著名的神山之一，是西藏和印度的香客朝拜的圣山。当然不只是西藏佛教各教派的教徒崇拜冈底斯雪山，就是苯教徒也虔诚地崇拜这座神山及其毗连的两个湖泊：玛法木错（Manas

arovar）和兰戛错（Rakastal）。苯教徒在绕山围湖转经时按逆时针方向转行，这与佛教徒的转经方向恰好相反。此外，这里还流传着很多关于冈底斯雪山的传说，有人将传说搜集起来。[㉙]传说里把冈底斯雪山看作是天世间的须弥山（Sumeru）——北印度佛教星占家眼中的世界中心山脉。最近，霍夫曼对一则很著名的传说进行了研究，这则传说里讲到冈底斯雪山上一道深深的沟壑的形成是因为米拉日巴和苯教巫师那若本群（ན་རོ་བོན་ཆུང་）斗法，巫师战败后坠入山谷砸出来的；或者说沟壑是米拉大师的脚印，是大师施法于岩石的缘故[30]。藏文文献记载说冈底斯大赞神（ཏི་སེ་ལྷ་བཙན）的居地就是冈底斯雪山；《冈底斯圣山志》（དཀར་ཆག）[31]写道在冈底斯山山顶神灵统治二十八星宿（nakṣatra），这些神灵都是莲花生大师收服的，他们皆立誓护法。另外一则古代传说也说冈底斯雪山是佛教传入西藏前西藏土著十三神的居地。十三神（མགོར་ལྷ་བཅུ་གསུམ）（苯教著作中写作མགུར་ལྷ），也作"王之十三神（རྗེའི་མགུར་ལྷ་བཅུ་གསུམ）。藏文文献通常称作十三念神（གཉན་པོ་མགུར་ལྷ）。图齐提到十三念神有二十二个"大臣"[32]；根据隆多喇嘛（ཀློང་རྡོལ་བླ་མ）所说，这十三念神由世界形成之九神（我们前面已经提及）外加四位神灵组成。这四位神灵是：蛟沃起拉（ཇོ་བོ་མཆིམས་ལྷ），蛟沃那苏（ཇོ་བོ་གནས་གསུམ），蛟沃牙邦（ཇོ་བོ་གཡའ་སྤང），蛟沃拉究（ཇོ་བོ་ལྷ་བཅུག）。[33]

佛教传入西藏以前有很多土著神，其中数量较多的便是"玛桑"神（མ་སངས）。根据古代土著神的排列次序，玛桑的头领是吉突杰固如载（སྐྱིན་བདུད་རྒྱལ་པོ་ཀུ་རུ་ཙེ）。或者叫几突杰保固如玛（སྐྱི་བདུད་རྒྱལ་པོ་ཀུ་རུ་མ）。吉突杰固如载被描绘成一个典型的山神模样：一个身穿水晶制成的白头盔，白铠甲的白人。该神的标

志是一杆长矛和一把水晶箭，座骑是一匹杂色马。我们上面提到的多吉来巴（[illegible]）也有玛桑神的称号；另一位玛桑亚邦杰（[illegible]）[34]也有玛桑称号。此外，还有一组“玛桑九兄弟神”，九兄弟神都伴随着他们的父母。“统治六岭之十二地神”（[illegible]）中也有玛桑神，例如其中的玛桑亚邦咋杰（[illegible]），当地护方神还可举出的玛桑神是玛桑穷兑（[illegible]）。正如图齐指出的那样，玛桑兄弟被认为是西藏整个传说时代的统治者。图齐认为有两组玛桑兄弟，一组是九个，另一组是七个。后面这七玛桑兄弟的神名收在萨迦世系传说教统之中，其中列出了二位玛桑的名字：陶蔡边沃达（[illegible]）和玛桑几吉（[illegible]）。[35]

我们上面已经谈到西藏很多山神都被归属于地神（[illegible]）的范围之内，特别是在“统治六岭之十二地神”中我们找到了几个重要的山神。下面我们将六岭和六岭之统治十二神全部列在下面：

（一）夏达岭（[illegible]）

①色米冲日素保（[illegible]），一位穿黑斗篷的黑人。挥舞棍棒和三棱短剑（[illegible]），骑一匹黑马。

②念钦玉载（[illegible]），身穿铠甲的绿人，挥舞“胜利之帜”（胜幢），骑一匹带有如风之翅的红马。

（二）乘达岭（[illegible]）

①柴冲多吉雍仲（[illegible]）。一位戴白丝头巾和杂色衣服的白人，该神的标志是一杆缚旗的长矛和一把剑，骑一匹绿松石鬃毛的白马

①念姜多吉洛珠（[illegible]）。一位骑蓝马穿铁甲的

蓝色神人。他的标志是一面“胜利旗帜”和一颗宝石。

（三）洛达岭([illegible])

①嘉杰多帝康嘎([illegible])。身穿水晶制成的铠甲，戴水晶制的白帽。骑一匹绿松石鬃毛灰白色快马，手持天界陨石和“胜利旗帜”。他的伴神有他的八部兄弟，九个伴母([illegible])，九位“谋臣”，一位“措勉”([illegible])。

②玛桑亚邦咋杰([illegible])。该神有三个化身，也就是身、语、意三身。其身之化身叫做古朱刀杰([illegible])，是一穿铠甲戴银饰的白人；语之化身是一位穿铜甲之红人，叫松古齿切([illegible])；意之化身是一位暗蓝色穿铁甲的人，名叫吐诸廓沃([illegible])。每个化身皆穿鸟羽斗篷，挥舞长矛和绳套，骑着与该神颜色一致的马。

（四）达姆岭([illegible])

①古杰喜乃([illegible])。这是一位穿皮甲戴皮饰的红神，所持兵器是一支长矛和一副绳套，骑一匹红马。

②敖杰措扎([illegible])。一位穿盔甲骑白马的白人神，标志是一杆马鞭和一支缚旗长矛。

（五）翁达岭([illegible])

①赛依玛姆女神三姊妹([illegible])。三位女神被描写成穿丝衣的白人，戴一种叫“沃虚”的帽子，骑樱红色马。每位女神都手持缚有旗帜、缀有珍宝的长矛。

②达赞念保次旺载([illegible])。这是一位持瓷瓶和占卜之箭的红色赞神。他的伴神有众多的赞、魔、“龙”，还有谋臣、伴偶及他们的子女。

（六）蔡伯岭([illegible])

①多吉柴嘎达脱兼([illegible])身穿带蓝斑的外

衣，手持火把和一块闪光的水晶，骑一匹黑马。

②擦喂滇姆钦姆([illegible])。这是一位被认为是司药的女神，人们把她描绘成一位穿丝衣的漂亮女子。

据《神烟》记载，西藏各教派都有一系列的地神(གཞི་བདག)。这些地神有的是河流、湖泊、山丘的统治神，但更多地是作为山脉的人形化身，其中一部分我们上面已经讲到了。由于我们所引的材料都是用诗体写成的，其中有很多神名都是缩写形式。所以，在这种情况下，神名拼写是否正确都很值得怀疑。可以明显看出，有时两个神名为了表达的方便而合写为一个神名。这样，既使是一些藏族学者要弄清这些神名的确切含义也颇费踌躇。上述问题在诸神的排列中反映得最为突出。尽管有种种不足，我们还是把他们一一列出来，也许有一定的价值。下面所列的就是诸神的名称和该神统辖的地域名称：（先列地域名，再列地神名）

1.大食(སྟག་གཟིག)

①若沃恰若([illegible])

2.格萨尔岭地([illegible])

①巴奔顿载([illegible])

3.汉地(རྒྱ་ནག)

①五台山([illegible])神

②峨眉山神([illegible])(有如双象顶撞之山)

4.羌域([illegible])

①羌日姆保([illegible])

5.尔域([illegible])

①阿拉赛载达日([illegible])

6.藏喀([illegible])

① [illegible]([illegible])

7.索姆绒([illegible])

①日宗木日赛梅栽([illegible])

8.和阗([illegible])

卡保康日扎措栽([illegible])

9.热岗([illegible])

①夏日拉栽([illegible])

10.玛域([illegible])

①霍扎玛苏咋查([illegible])

11.金沙江之苗裔([illegible])

①建普羌日栽杰([illegible])

②外帝外固盖左念([illegible])

③保沃秋玛([illegible])

12.鹅王之裔([illegible])

①热棱交栽如色脱([illegible])

②念杰措那热日念([illegible])

③贲依卡那脱保([illegible])

13.阿达尼([illegible])

①顿本孔姆日扎([illegible])

14.达顿([illegible])

①达依嘎那苏多([illegible])

②凯念多杰旺查([illegible])

③宁塘恰日([illegible])

15.达开([illegible])

①冒喜先昌廓耶([illegible])

②色依玛姆帕桑([illegible])

③玉措鲁勉霍扎(གཡུ་མཚོ་ཀླུ་སྨན་རྡོར་བྲག)

④乃赞代达热姆日(ཉེ་བཙན་གཏེར་བདག་རག་མ་རི)

⑤片依恰希宗昌(འཕན་ཡུལ་ ཆབ་ཕྱི་རྫོང་འཕྲང)

16.达榜(ཟ་ཧོད)

①那保屯载多拉日(ནག་པོ་འདུང་ཅེ་དོ་ལ་རི)

②扎嘎扎那(འབྲུག་དཀར་འབྲུག་ནག)

17.几敖(སྐྱི་རོས)

①几依扎拉达初(སྐྱི་ཡི་བྲག་ལ་མདའ་ཕྱུག)

②旺日琵乎扎那保(དབང་རི་དཔེ་ཧུ་བྲག་ནག་པོ)

③开赞诺拉嘎娃鲁(ཁྱད་བཙན་ནོར་བུ་མཁར་བ་བླ)

18.依雪(དབྱི་ཤོད)

①郭戳雪杰地姆杰(གོ་ཁེ་གཤོག་བརྒྱད་ཏིལ་མ་བརྒྱད)

②日秋帕日(རིག་ཕྱུག་འཕགས་རི)

19.擦瓦岗(ཚ་བ་སྒང)

①康嘎日保(朗苏)(གངས་དཀར་རི་བོ་〈ཉིང་བསྒྲུབ་〉)

②丹玛尺嘎(བསྟན་མ་སྤྲིལ་དཀར)

20.波密(སྤོ་བོ)

①若赞喀娃嘎保(རོ་བཙན་ཁ་བ་དཀར་པོ)

②穷拖顿日(ཁྱུང་ཐོ་དུང་རི)

21.怒江之裔(དངུལ་ཆུ)

①日钦载(唐)载姆初(རི་ཆེན་བརྩེགས་(ཐང)རྩེ་མ་ཕྱུག)

②拖日瓦娃扎嘎赞(ཐོ་རི་འབར་བ་བྲག་དཀར་བཙན)

③古拉扎玛托焦(སྐུ་ལ་བྲག་དམར་མཐོ་ཅོག)

22.东、西工布(ཀོང་པོ)

①贡拉工祖甲拉(ཀོ་ལ་ཀོང་བཙན་རྒྱ་ལ)

②本日郭固(བོན་རི་[illegible])

23.门域([illegible])

①颇章木日拍梅杰(?)([illegible])

24.年、劳诺([illegible])

①扎玛日姆党拉扎([illegible])

②凯念卡日夹产([illegible])

③伏藏主凯日夹产([illegible])

25.“多”与“恰”地([illegible])

①匝日匝工念保载([illegible])

②毛保日(唐)查秀兼([illegible])

26.“达娘”与“沃喀”([illegible])

①沃代巩杰([illegible])

②康娃桑布几恰玛([illegible])

27.洛扎(山南左右一带)([illegible])

①干布边日([illegible])

②扎玛朗杰夹普兼([illegible])

③乌卡嘎秋帕杰([illegible])

28.几雪([illegible])

①亚多扎拉羊卓日([illegible])

②庆普赞郭秋沃日([illegible])

③多吉扎杰顿贝鲁([illegible])

④老黑达依凯念([illegible])

⑤本羌扎(唐)达隆日([illegible])

⑥耶娃祖日([illegible])

29.卫如宁斯([illegible])

①底卓勉梅卓依鲁([illegible])

②帕拉索热(?)([illegible])

30.羌究([illegible])

①那雪娘羌([illegible])

②钟普依挺(唐)托吉日([illegible])

③木如夏如兼旦日([illegible])

④喀钦杰杰郭如突([illegible])

⑤达吉拍杰羌日([illegible])

⑥恰娘廓热朗吉日([illegible])

⑦交达鲁雪拍域日([illegible])

⑧色邻赛日色丹日([illegible])

⑨囊如如载托嘎兼([illegible])

⑩鼎老鼎勉([illegible])

31.后藏([illegible])

①达孜日孔保日([illegible])

②彭波仁钦色普隆([illegible])

③绒多喀卡秀念载([illegible])

④顿那昌载色夏切([illegible])

⑤拉日古拉傲姆日([illegible])

⑥玉朴扎嘎恰措日([illegible])

⑦鲁突朱那堪扎([illegible])

⑧萨迦班日昏保杰([illegible])

⑨念保日康日载([illegible])

32.阿里三围([illegible])

①达郭底斯玛帕措(虎门冈底斯玛法木错)([illegible])

②擠达普日拉几康([illegible])

③托林聂那木拉扎([illegible])

④日沃扎桑边瓦日(རི་བོ་བྲག་བཟང་དཔལ་འབར་རི)

⑤屯保扎西载(མཐུན་པོ་བཀྲ་ཤིས་རྩེ)

和佛教徒撰写的《神烟》记载的情况相同，苯教的《神烟》也列有一系列地神一类的地方保护神。这些神都占据一块地方或一定的区域。下面我们列出苯教《神烟》书中记载的地神名字和他们的辖地，苯教徒认为这些神灵都是山的人形化身。（先列地名，再列地神名。）

1.印度(རྒྱ་གར)

恰郭邦日(ཆ་གོད་སྤང་རི)

2.乌仗那(ཨོ་རྒྱན)

梅朵邦色(མེ་ཏོག་སྤངས་མཛེས)

3.和阗(ལི་ཡུལ)

羌热木保(བྱང་ར་སྨུག་པོ)

4.尼泊尔(བལ་ཡུལ)

帕域色扑(བལ་ཡུལ་གསེར་ཕུག)

5.象雄(ཞང་ཞུང)

保日艾丹(སྤོས་རི་ངད་ལྡན)

6.格萨尔岭域(གེ་སར་གླིང་ཡུལ)

桑哥扎日(ཟང་ཀ་བྲག་རི)

7.汉地(རྒྱ་ནག)

五台山(རི་བོ་རྩེ་ལྔ)

8.蕃地(བོད་ཡུལ)

白尼日扎(སྦེ་ཉི་རི་བྲག)

9.霍尔域(ཧོར་ཡུལ)

吉拉蔡载([illegible])

10.姜城([illegible])

玉日翁保([illegible])

11.大食([illegible])

拉日保屯([illegible])

12.瞻部州([illegible])

廉嘎杰保([illegible])

13.上安多([illegible])

唐拉耶秀(即念青唐古拉)([illegible])

14.下安多([illegible])

玛念拍姆热(佛徒叫 玛卿伯姆 热)([illegible])(即阿尼玛卿山)

15.恰瓦朱贝聂日([illegible])

桑哥杰越([illegible])

16.阿耶岭([illegible])

桑多边日([illegible])

17.果城([illegible])

喀夏木日([illegible])

18.嘉姆绒([illegible])

木孜拉念([illegible])

19.擦瓦绒([illegible])

喀娃嘎保([illegible])

20.廓保绒([illegible])

拉日姜岱([illegible])

21.凯城([illegible])

凯拉干布([illegible])

22.娘布域([illegible])

沃普巩甲([illegible])

23.阿达绒([illegible])

恰玛恰日([illegible])

34.卫藏(དབུས་与གཙང)

喀娃康桑([illegible])

25.擦瓦岗([illegible])

托拉廓保([illegible])

26.玛尔康岗([illegible])

玛尔姆鹅藏([illegible])

2.朴硇岗([illegible])

古拉玉载([illegible])

28.热岗([illegible])

夏扎拉孜([illegible])

29.翁孜岗([illegible])

玛悦嘎娃([illegible])

30.湟中([illegible])

杰日聂保([illegible])

31.台曲([illegible])

扎嘎恰廓([illegible])

我们还可以列出其它的一些神名补充上面的名单，不过所增补的神灵的详细情况至今还不太清楚。这些神灵是：

1.色域([illegible])

①顿日嘎保([illegible])

②喀瓦洛产(ཁ་བ་ལོ་འཛིན)
③西热嘎保(ཤེལ་རི་དཀར་པོ)
④姣姆那日(ཇོ་མོ་ནག་རི)
⑤阿旺凯恩(ཨ་ཡོ་རྣམ་མཁར)
⑥拉宗普来(ལྷ་བཙན་སྤུ་ལེ)
⑦鲁突恰巴嘎保(ཀླུ་བདུད་ཆགས་པ་དཀར་པོ)
⑧赞桑日开巴(བཙན་ཟངས་རི་འཁྱིལ་བ)
⑨凯念顿喀坚参(དགེ་བསྙེན་སྟོན་ཁ་རྒྱལ་མཚན)
⑩孔保冲日(ཀོང་པོ་འབྲོང་རི)

2. 色梅(གསེར་སྨད)
阿拉达孜(ཨ་ལ་སྟག་རྩེ)

3. 西藏东部：
聂喀瓦嘎保(གཉན་ཁ་བ་དཀར་པོ)

4. 杰塘(རྒྱལ་ཐང)东部：
①姣姆色杰(ཇོ་མོ་གསེར་རྒྱལ)
②凯念炮绒(དགེ་བསྙེན་འཕན་རོང)
③卓念恰瓦(འབྲོག་གཉན་ཕྱ་བ)
④羌给康嘎(བྱང་གི་གངས་དཀར)。在《藏玛鲁扑》(གཙང་མ་ཀླུ་འབུམ)中把羌给康嘎看作是驱病的魔神。

二、地方保护神

除了我们在前面提到的比较著名的世间护法神之外，还有很多重要的地方保护神。这些保护神数量很大，我不可能在本章中列出其中的大部分加以叙述，只能举出个别的地方保护神作为说明本章所叙问题的范例。作为范例的保护神有

一定的代表性，涉及的区域包括西藏及其毗邻地区。[36]

卫藏的地方保护神

色拉寺的保护神叫娘禅杰钦（གཉང་བྲན་རྒྱལ་ཆེན或ཉང་བྲན་རྒྱལ་ཆེན）。这位保护神的神巫[37]就住在色拉寺一个特别的神殿里。人们认为娘禅杰钦是一位死僧的灵魂。僧人生前是色拉寺的札巴，在去藏东的路上淹死在河里。起初人们在康区为这位僧人游荡的灵魂建了一座寺庙，建寺的时候，僧人的灵魂已成为康区的曲居凯念（ཆུ་བདུད་དབུ་བཙན）。后来，僧人的灵魂又附在一神巫的躯体上，把居地由康区迁往色拉寺。人们认为曲居凯念（或水域大王ཆུ་བདུད་རྒྱལ་པོ）也是山南多雄（དོལ་ཤོང）地方的保护神（གནས་སྲུང）。虽然上面传说讲他是僧人的亡魂，但是涉及该神的有关文献[38]却说他原本就属于神系。他的父亲是南杰陶杜吉沃（གནམ་རྒྱལ་ཐོད་དུ་རྗེ་བོ）；母亲是鲁姆玛姆尖儿玛（ཀླུ་མོ་མ་མོ་སྤྱན་གཅིག་མ）。娘禅杰钦常以怒相显身，身穿袈裟，缀人骨饰物。右手持藤鞭，左手数水晶念珠，骑一头驴。

娘禅杰钦的神巫在色拉寺的色尼活佛（སེར་བྱེ་སྤྲུལ་སྐུ）等反对摄政王达札（སྟག་བྲག་རིན་པོ་ཆེ）的密谋事件中扮演了重要的角色[39]。在这次事件发生前不久，神巫预言说，色尼活佛应该是解决摄政达札的武装部队的头领。如此行动的话，众神将帮助他成功。当时色尼活佛听信了神巫的预言。色尼活佛的这场密谋被摄政发现以后，当地方政府的要员提审色尼活佛时，活佛便供出了神巫和神巫以前给他的预言。最后，色尼活佛被撤职并受到了严厉的制裁；神巫也被投进了监狱，至到一九五〇年现任达赖亲政以后才获释。

哲蚌寺僧众所崇拜的寺院守护神是巴沃钦保（དཔའ་བོ་ཆེ་ཀ་ཆེན

[illegible])。他的全称是“囊斯柴贝代本丹松巴沃钦保”([illegible])。此神呈怒相，具褐色人身。右手持盛满五谷精汁的器皿，左手拨动一串水晶念珠。他用这串念珠可以占卜出每个人的命运。巴沃钦保身穿袈裟，头上系一块白色的头巾。身上有宝石装饰，就象菩萨身上装饰的一样。巴沃钦保还戴耳环、手镯等饰物，骑一匹配有金制马鞍和饰物的黑青马。他的右边立着血红色的赞吉玛奔(བཙན་གྱི་དམག་དཔོན)，这位赞神呈怒相，右手持一把火光闪闪的剑，左手正把敌人鲜血淋淋的心脏送往自己口中，骑一匹四蹄踏雪的红马；巴沃钦保的左边立着黑魔突吉玛奔(བདུད་ཀྱི་དམག་དཔོན)，他身穿黑斗篷，缠黑色头饰，骑如风般疾驰的快马。

哲蚌寺的另一个保护神是根据哲蚌寺附近的一个地名“田帕”([illegible])而得名的，叫做田帕象郭([illegible])保护神。这位保护神的崇拜者主要是哲蚌寺内地位低下的僧众，他们认为田帕象郭才是他们自己的保护神。不过我也听说哲蚌寺的这两位神灵都叫田帕象郭，区别的方法是一个叫大田帕象郭，一个叫小田帕象郭。其它外貌装束皆完全一样。

位于达孜的嘎丹寺([illegible])据说是由五位世间护法神保护的。这五位神的头领是教臣(ཆོས་བློན)禅喀边([illegible])(40)。人们认为他是热巴巾赞普(即赤祖德赞)一位大臣的灵魂，热巴巾大力倡导佛教，在公元八三六年被他的兄弟朗达玛杀死，这位朗达玛是一个狂热的苯教徒。当热巴巾死时，他的大臣也同遭厄运。这位教臣之所以被杀，是朗达玛一位绰号叫“魔臣”(བདུད་བློན)的大臣用了他的“朵”，这是一种相当厉害的魔器。嘎丹寺五位世间护法神的另外四位是赛查巾([illegible])，怒相白梵天神([illegible])，戴乌玛保([illegible]

ག)，左热巾(གཟའ་དྲ་ཧུ་ལ)。五位世间护法神的神巫住在嘎顿寺(དགའ་ལྡན)。后面四神的传说和形貌我们在本书有关护法神的章节里描述过了，这里不再赘述。[41]

保护巾了杰论保参阿(གཉན་ཆེན་ཐང་ལྷ་མགོན་པོ)的主要神巫住在东陇寺(སྟོང་ལུང)[42]。这种神巫以善施钱财而著名。处于困境的人向他祈求有求必应。当他恍恍惚惚、神灵附体的时候，经常从嘴里吐出一些古代银币，求他帮助的人就可以用拾来的钱财度过难关。假如有人想从神巫这里拾得更多的银币一再祈求的话，这些银币经水冲洗之后，上面撒上藏红花粉，在神巫迷幻之时交给一位占卜者，这位占卜者便把银币一块一块都吃个干净。据说丁杰论保参阿有时也不通过神巫之体直接在一些崇拜者面前显身。

日喀则的地方保护神是扎嘎杰保(བྲག་དཀར་རྒྱལ་པོ)。据说他住在日喀则境内的一块白岩上。侨居在当地的尼泊尔人也把这块白岩奉为圣物，藏族人都说每到夜晚各路妖魔便聚集在这块白岩之下。

离白岩约半里地的地方就是著名的顿庶大堡(མདུན་ཞི་རྫོང་གཏེ)。这些房屋以前曾一度属于"噶喜"(དགའ་བཞི)家族，[43]现在已经变成了废墟。人们都说废墟里住着一位王爷(རྒྱལ་པོ)大秘书的精魂。关于这个精魂民间还流传着一些故事。

噶喜家族在江孜地区有很多的田产。他们的一位先祖用过的一个年轻、英俊的秘书，爱上了老爷的太太。不长时间，老爷就发现了自己的太太与年轻秘书的关系，决定杀掉他除去隐患。每年藏历四月十五都要举行一个盛大的宴会，在这个宴会上各贵族世家的家臣仆从都要表演骑术和箭术，这就为噶喜家的先祖除掉秘书提供了一个最好的时机。在盛

宴开始的那一天，先祖老爷挑选了一匹野马让他的秘书骑，希望这匹野马摔死这位年轻人。可是年轻人骑了野马也平安地通过了他所参赛的全部项目。老爷估计自己精心设计的圈套可能要落空，于是命秘书再参加赛马。不料年轻人还是平安地回来了，可老爷还让他赛第三次。在这次比赛中，年轻人从狂跳的野马上摔了下来，即刻就死去了。他那一心复仇的灵魂变成了王族的恶魔。这个复仇的精灵所做的第一件事就是将噶喜家所有的马匹全部杀掉。当地人说，到了四月十五日这一天，就是法师也不能把秘书的精魂完全收服。大秘书时时缩减神巫的财物，这是因为秘书精魂附于神巫躯体，神巫表现的性格特征正是秘书作为管家的性格特征。在精魂附于神巫躯体，神巫开始迷幻的时候，秘书就通过他的嘴说："我杀死了老爷的九十九匹马，但是我给我心爱的太太留下了一匹"。

西藏有很多贵族都有他们自己家族的保护神，并把这种家族保护神的崇拜仪式一代一代传下去。例如日喀则的格列热丹(དགེ་ལེགས་རབ་བརྟན)家族就有两个保护神。两位保护神都是他们家族以前的两位仆人的精魂。大约二百多年以前，格列家族用过一名管家(ཕྱག་མཛོད་)，据说他对自己的老爷十分忠心，自己的本职工作也做得非常圆满。管家死后，灵魂变成了飘荡的赞神，这位赞神就是著名的强佐钦保（大管家）(ཕྱག་མཛོད་ཆེན་པོ་)。强佐钦保住在紧靠老爷卧房的一座专为他而建的房子里，这间房叫"赞康"(བཙན་ཁང་)。人们说强佐钦保对庄园里所发生的一切都非常感兴趣，有一年他还侵占了专为招请他的神巫的权力。他通过神巫之口劝导庄园里专管农事与家务的管家，预示下一年庄稼的收成。陪伴强佐钦保的是格列家

族的另一位家臣。他也在这个庄园里当管事。这位管事在世的时候正值九世班禅逃奔内地。当时噶厦政府采用对所有曾供侍班禅的贵族世家征收很重的粮食税的办法作为对这些人的一种惩罚手段。格列热丹家族便是被征税的世家之一。管事觉得交出如此多的粮食税是非常困难的。最后，这件征税的事竟导致了他的死亡。管事死后，他的灵魂成为强佐钦保的伴神。每年举行祭神仪式的时候，和强佐钦保一样，管事也有自己的神巫，祭神时由他担任管事的角色，一直到这些仪式举行完毕之后才交还这个“职务”。每当管事的精魂刚一附上神巫的躯体，他就通过神巫的嘴开始解释有关那次噶厦政府征收粮食税的情况。

宁玛派僧人尊奉的四大神灵也属于卫藏地方保护神的范围。这四大神灵是：玉甫载拉大咒师([illegible])，耶贝穷赞大咒师([illegible])，拉萨突赞大咒师([illegible])；一目女鲁突多吉([illegible])。玉甫载拉大咒师骑一匹红背白马，穿白丝衣，头缠白色头巾。身上两边分别挂着虎皮箭袋和豹皮弓袋，标志是一面白丝旗；耶贝穷赞大咒师，或者叫耶贝郡达大咒师([illegible])，骑一匹红马，身穿红色斗篷，戴红色头巾，腰带上挂了一个弓袋，手持红旗和赞神用的绳套；拉萨突赞大咒师是拉萨的地方保护神，他骑一匹白蹄黑马，身穿三折的黑斗篷，头缠用十米长的黑布做成的头巾，佩有弓箭袋，一手举黑丝红旗，另一只手挽魔用绳套；女神一目女鲁突多吉骑在一头白斑龟身上，穿一件由蝎子缀成的长袍，头上盘有一条蛇，手举“胜利旗帜”，旗杆顶端是用水獭头([illegible])做成的。手里还挽毒蛇绳套。据说这位女神住在位于日喀则北边一座山峰

上，那座山叫“藏布保日沃切”(གཙང་ཕྱད་ཕོ་རི་བོ་ཆེ)。

春丕（亚东）河谷、锡金和不丹的地方保护神

居住在春丕（亚东)河谷、锡金和不丹的佛徒所崇拜的一位重要的护法神是属于“王系”（རྒྱལ་པོ་)的神，叫孔色喇咪贡觉(དགོན་གཞིར་བླ་མའི་དཀོན་མཆོག)。不丹西部哈省（Ha)的人们也认为孔色喇咪贡觉是他们那块地方的保护神。这位保护神的居地是在靠近锡金达隆(Talung)河谷的一座小山上。传说以前这里曾有一座寺庙，在一次事故中毁掉了。寺院的一位住持也在烈焰中丧身。后来，这位住持的精魂开始伤人。即使是在一些大德高智喇嘛抚慰精魂成为保护神之后，这位精魂还伤害那些没有给他施供品的人。经常让人们遭受一种疾病的折磨。这种疾病即便痊愈之后也会在身上留下深深的象火燎烤过的瘢痕，从体表看很象是得了天花。据说人们看了这种病的病相就让他们想起葬身火海的那位不幸的住持。为了禳除这位神灵带来的灾难，人们来到以前建寺的地方朝拜，并在那里摆上供品，朝拜一般每年一次，至少每三年要进行一次。孔色喇咪贡觉具人身，穿白丝衣，头上戴着王系神灵戴的宽沿帽，呈坐相。

这三个地区人们崇拜的另一位地方保护神是红岩赞神(བྲག་དམར་བཙན)。有一则传说里讲到红岩赞神，说他是一位虔诚修行的僧人的精魂。这位僧人因为生前住在一块巨大的红色岩石的洞穴里，一生以“红岩大修士”(བྲག་དམར་སྒོམ་ཆེན)著名。有一天，一队强盗杀死了正在修习的僧人，但僧人的精魂化作凶赞面相，不久便惩办了凶手并杀死了凶手的全部家人。后来

居住在春丕河谷亚东地方的一位不丹僧人将赞神收服。至到今天，那位不丹僧人的后裔仍住在春丕河谷。除佛教徒外，居住在这三个地区的苯教徒也崇拜红岩赞神。

阿萨夏日([illegible])是靠近春丕河谷的一座山，也叫达唐聂日山([illegible])。人们认为保护神牛头罗刹([illegible])就住此山之上。这位神灵的名字是以他出现时的身相命名的：该神有紫红色的罗刹身，长一个黑牦牛头，右手持一条铁链，左手挥舞棍棒。据说他是一位古代神灵，不仅春丕河谷的居民崇拜他，邻近地区居住的西藏人也崇拜牛头罗刹神，到后来还把牛头罗刹看作是西藏一位重要的边界保护神(མཚམས་སྲུང)。

在锡金、不丹和中国西藏的交界处有一座叫做穷堆康(穷堆雪山)(ཁྱུང་བདུད་གངས)的山脉，据说这座山也是一位保护神的居地。这位保护神的全名是纯阳大神(ཕོ་ལྷ་ཆེན་པོ)玛桑穷堆(མ་སངས་ཁྱུང་བདུད)。正如神名已经指出的那样，玛桑穷堆被认为是大阳神，因此他尤其被那些想获取勇力的人们所崇拜。玛桑穷堆也是锡金、不丹、春丕河谷交界地区苯教男巫巴沃(དཔའ་བོ)、女巫聂妶姆([illegible])的主要保护神之一。据说两位巫士祈求玛桑穷堆给予他们各种神功时，首先要向他致礼称敬。穷堆被描绘成具人身，穿不丹式服装。在锡金政府的编年史中也提到这位神灵，但神名写成玛桑穷兑([illegible])，住的山峰简称玛桑([illegible])峰。玛桑穷堆还被说成是一个叫做阿旺开贝边帕([illegible])的不丹人的家神。阿旺开贝边帕以力大著名，这位不丹大力士被锡金王室的一位祖先杰朴开([illegible])击败。在这次冲突之后，阿旺开贝边帕给家神献上一头白蹄牦牛作供品用以劝慰自己的家神。很明显，自此之

后给玛桑穷兄献供的作法在锡金也流传开了。[44]

不丹西部上哈([illegible])地区有一个岩洞，人们认为那是牦牛头赞神较亚赞给杰保([illegible])的居穴。此神穿平常的衣服，戴赞神的标志。如果他不高兴的话，据说他可以使人头眼疼痛。因此，居住在洞穴附近的人们必须每年给他敬奉供品，免得使他发怒。

岗仁凯念钦保([illegible])是一位属于凯念系的古代神。他常以一个骑马的红赞魔的身相出现，右手挥舞缚旗的长矛，左手拖着他用绳套捆住的“赞肉”（vighna）。岗仁凯念钦保在大吉岭的佛徒那里以岗赞巴([illegible])的名字而著名。关于该神的来源有如下一则传说：有两条从匝来拉([illegible])一直延伸到锡金的山脉。一条山脉是一位叫作拉突夹孔巴([illegible])的护母([illegible])的居处；另一条山脉很长时间内被一些精妖所占据。有一天，一位来自康区的僧人去印度朝圣经过这儿，便在精怪们活动的山上住了几天，在那里静心修习。不料拉突夹孔巴开始干扰他，使这位康区僧人不可能静下心来。于是，恼怒的僧人发誓，他死后将要变成一位魔鬼来惩罚那个尽惹他麻烦的护母。正象僧人所预言的，在以后的很多年里，僧人的精魂与护母拉突夹孔巴两位神怪之间一直进行争斗，至到最后才达成协议。那是在位于下春丕河谷([illegible])的噶举贡巴寺([illegible])建成之后，康巴僧人的精魂成为著名的岗仁凯念钦保护法神，而他从前的对手拉突夹孔巴成了这座新寺的保护神。但现在当喇嘛祈求地方保护神的时候，先祈求的是杰保珠旺钦保([illegible])，第二是岗仁凯念钦保，最后才是拉突夹孔巴。

杰保珠旺钦保的全名是噶举贝珠旺钦保([illegible]

ཆུང་བ་)。据说他有两种身相。呈平和身相时，他被描绘成身穿印度瑜珈师法衣的瑜珈行者（yogi），以游玩嬉戏（rāj-a-paryaṅka）的姿势坐在虎皮上，左手旋转一法轮（ḍa-maru），右手持人骨法号(རྐང་གླིང་)；呈怒相时现人身，骑一头大象，右手挥舞一把剑，左手握一投石器或一颗心脏。人们认为杰保珠旺钦保是属于王系的超凡之神，所以他穿的是所谓王系服装(རྒྱལ་ཆས་)。有一则传说解释了杰保珠旺钦保的来历：在几个世纪以前，一位西藏的瑜珈行者在西藏西部一个叫做甲尼玛(རྒྱ་ཉི་མ་)[46]的集市附近死去。行者死后，他的精魂就在周围游荡并且伤人害命。有一天，行者的精魂挑唆春丕河谷噶举巴寺(བཀའ་བརྒྱུད་པ་)的僧众之间发生内讧。然而不长时间寺院的僧众就知道这场争执是由行者的精魂所挑起的，于是就来劝慰精魂，成功地把它迎请为该寺的保护神。

噶举贝杰保珠旺钦保有很多的下属神，其中有棉姆(སྨན་མོ་)、赞、还有地方神(ཞིང་སྐྱོང་)。居住在春丕河谷里的人们说，杰保珠旺钦保的下属神里面还有一个洋人的鬼魂，这是一位欧洲人，他到春丕河谷探险时死在那儿了，死后，他的鬼魂证明他还在那个地方：有天夜晚，几个西藏人在春丕河谷里的一间房屋里聚会，他们中间的一位年青人突然人事不省，昏了过去。然后年青人用和他平常语调根本不同的声音说，他要求人们把衣服和属于那个死去的欧洲人个人的东西立刻拿回来。人们按照他的吩咐把所要的东西从另一间存放死者物品的房间里取出之后，这位年青人就不说藏语，忽然讲起英语来了（这个年轻人以前不会讲英语，也根本不懂）。讲的正好是那位欧洲人在春丕河谷逗留期间经常做的事情。他想要一杯牛奶，还需要一本那若巴（Naropa）所著的书，

这个英国人生前曾就此书进行过考试。屋里其他的人看着这个迷幻的年轻人，其中一个人懂一点英语，就拿来了牛奶。此后不久，这位年轻人恢复了神智，他听说自己刚才被洋人鬼魂附体也十分吃惊，随后他又向大家保证今后绝不会再次被鬼魂所侵扰而陷入迷狂。第二天，当地寺院的僧众知道了这件事，便举行法会来宽慰洋人游荡的鬼魂，并宣称从此以后，他们已成功地将这位鬼魂作为保护神杰钦珠旺杰保的下属神。

人们确信，圣者莲花生大师为了今后的时间内佛教能在春丕河谷、锡金、不丹交界的地方尽快地传布开来，他曾经到过锡金，并在那儿隐藏了一些神圣的佛经。象传说中的那样，莲花生大师在去锡金的路上经过春丕河谷，听当地人说他们正受住在附近一座山上的恶魔的迫害。这位恶魔以人畜为食。圣者决定把这些村民从恶魔的控制下解放出来。他用他的雷石威胁妖魔，与妖魔交战，妖魔害怕了，逃到一座高高的山顶上。圣者也追到山顶。妖魔变成一条毒蛇试图伤害圣者，但是，圣者及时地用脚踩住蛇头，使劲往下一挤，把两颗蛇眼睛从眼窝里挤了出来，并且把蛇的身形印痕留在了那块岩石上，直到今天印痕仍清晰可见。挤出蛇的眼珠后圣者立即把眼珠拾起来扔到春丕谷底，妖魔眼珠撞到一块岩石上，也留下了很深的印痕。妖魔被踩在圣者的脚下，于是他向圣者祈求怜悯。圣者答应了，条件是妖魔必须成为一位地方保护神，保护春丕河谷地方的佛法大业。这位由恶魔收服而来的保护神便是较沃拉（ཇོ་བོ་ལྷ་），属于地方神系（ཡུལ་ལྷ་）。春丕河谷居住的苯教徒也崇拜较沃拉神。

在离锡金与印度边境城市噶伦堡（Kalimpong）以东

约十二英里，有一个叫阿尔嘎热（Algara）的村庄；此外，去西藏的商队走传统的路线所经过的第一个驿站，是个叫贝东(སྤེལ་སྟོང)的村庄。在这两个村庄之间，耸立着一座森林遍布的大山，人们认为这座山是一位名叫达桑杰保(འདམ་བཟང་རྒྱལ་པོ)的保护神的寓处。达桑杰保又叫达桑(དམ་བཟང)是以锡金雷布查族（Lepchas）的达桑氏族命名的。居住在这个地区的佛徒们说达桑杰保曾经是一位法力很大的神灵，但在最近一段时间内，他的法力失掉了大半。达桑杰保好象被认为是乃穷护法神的伴神，即战神吉儿普(དགྲ་ལྷ་སྐྱེས་གཅིག་བུ)的幻身。正因为如此，雷布查族的佛徒对他也极为崇敬。流传在雷布查族内的一些传说和历史故事就试图说明达桑杰保的来历：大约在一百五十年前，当不丹人进攻锡金时，在贝东地区遇到当地人的顽强抵抗。达桑氏族的土著雷布查酋长，不但击退了不丹人的进攻，而且发起反攻，一下子就深入到不丹当时的首都普那卡(Punakhaསྤུ་ནང或སྤུངས་ཐང)的近郊。不丹人决定不论在任何情况下也要除掉雷布查酋长。经过多次占卜，选派两个人摸进锡金的军营去杀雷布查酋长。到了军营门口，两人找了一些借口混了进去。起初两位不丹人搞不清楚谁是酋长，谁是酋长的随从。后来，雷布查军营里一个背叛的仆人告诉不丹人头上戴有长羽的人便是酋长。于是，这两位不丹人小心谨慎地靠近酋长，然后，其中的一人从大衣里掏出一个苹果，用小刀切成两半，他自己吃一半，把另一半递给雷布查酋长。酋长亲眼看见不丹人吃了另一半苹果，也就没有起疑心。但这一次酋长却犯了一个致命的错误，因为这把小刀的单面刃上涂有致死的毒药，不丹人正是把染上毒药的半个苹果给了酋长，他自己吃的那半块苹果却是无毒

的。

酋长吃了那半块有毒的苹果后不一会儿，就失去知觉倒在了地上。此时，两位不丹人抽出剑来准备刺倒下的酋长（雷布查的卫兵没有注意他们），其中的一名刺客看到昏迷的酋长脸上的一脸威严之气，吓得连剑也举不起来。于是，另外一名刺客单独地刺杀了酋长，完成了这次魔鬼的使命。正象传说里讲的，当刺客猛然用剑砍掉了酋长的头颅时，令人不可思议的情况出现了：酋长头颅一直顺势滚到靠近贝东和不丹边境之间一座叫晞拉（RishiLa）的高山，掉进了山上一座小湖泊里。从那以后，酋长的精魂就开始在晞拉山上的森林里飘荡，杀死很多想通过晞拉山的不丹人。因此，不丹人禁上晞拉山，而且每年在晞拉山的一面山坡上供献一头公牛来安慰酋长的精魂。又说为了防止来自贝东地区酋长精魂的法力，后来，居住在那儿的很多不丹人，就在贝东建了桑钦多吉寺(གསང་ཆེན་རྡོ་རྗེ་)。此寺大约有二十个僧人，寺属于不丹佛教宗派朱巴派(འབྲུག་པ)的分支上朱巴(སྟོད་འབྲུག)或者下朱巴，隶属不丹西南部的帕饶(པ་རོ)寺管辖。

上面所讲的这个故事在锡金的雷布查族和讲藏语的居民中非常流行，然而，住在贝东的不丹人却坚决地认为这是个编造的谎话。雷布查人说酋长的精魂至今仍在晞拉山的森林里游荡，近几年还伤害过两位非不丹国籍的过客。一位受害者是欧洲的茶商，他嘲弄有关禁止上晞拉山的说法，在晞拉山精魂游栖的小湖泊附近宿夜，两天以后就死掉了；另一位受害者是尼泊尔的护林员，他在走过这座魔山之后就变成了哑巴。

流传在不丹人中间的传说讲到，很早以前，佛教便传到

了不丹，莲花生大师经过喜马拉雅山脉时就收服了很多居住在不丹的不少精怪，以便将来在此地能顺利地宏扬佛法大业。

当时有一些精怪曾逃出大师之手，后来又被另外的名僧大德收为立誓愿者(དམ་ཅན)。印度神秘的萨蕴（sarava）被认为是不丹止普拉康([illegible])的建造者，据说萨蕴曾经收服了居住在洛绒([illegible])的一名罗刹，还征服了多那拉([illegible])的一个当地妖魔。其他很多对佛法抱有敌意的神魔则被不丹的第一位佛教护法神，借助其保护神贡保恰弱冬巾([illegible])的帮助将他们击败了。这位护法神叫阿旺赞参囊杰几买([illegible])。

不丹最著名的地方保护神是誓者廓突钦保([illegible])，据说他是被不丹的具识高僧戴孔巴([illegible])收服的。传说里讲到，高僧在妖魔作祟的湖岸静修了七天七夜，在第七天夜里，湖水突然沸腾起来，接着猛烈的暴风雪拍打着湖边一带的地区，高僧的眼前出现了各种各样的鬼影，但高僧却全无胆怯之意。此后，廓突钦保化身成一个黑色的巨人，眼里喷着火焰，嘴里滴着油脂，右手持一副弓箭，左手挥舞着毒蛇绳套。这位魔试图恐吓高僧，但没有成功。于是他又建议说，他要和戴孔巴来一个比赛，看谁能先变大然后变小，谁比赢了就吃掉对方。戴孔巴同意比赛，于是比赛就开始了。起初，戴孔巴和廓突钦保都竭力将自己变大，结果妖魔得胜了，但是，在两位对手竭力将自己缩小的比赛中，高僧胜了妖魔。经过一番争吵，双方都同意他们之间互相吞吃，高僧先吞掉了妖魔，可是妖魔用撕裂高僧肠子的方法要杀死高僧，但高僧用吐毛([illegible])法迅速给自己的身体升温，

妖魔在高僧肚子里感到闷热燎烤，疼得苦叫起来，乞求高僧把他放出来。妖魔一钻出来，就要履行自己吞吃对方的协约，对此，高僧也只好同意。高僧戴孔巴一钻进妖魔廓突钦保的胃里，又施吐毛法给自己的躯体加温，疼得廓突钦保遍地打滚，答应高僧说，只要不再折磨他，他一定要成为佛法的卫士，戴孔巴在他发誓后将他收服。从那以后，廓突钦保常显人身，作为戴孔巴的一名忠实的仆从，不论高僧到哪儿，他都跟在后面。

不丹的另一位地方保护神据说担任着不丹这个喜马拉雅王国战神(དགྲ་ལྷ་)的角色，他唤作赞钦夹巴买林([illegible])是旦木真([illegible])的一个化身。赞钦夹巴买林据说是莲花生大师亲自降服的，他被描绘成一位怒相红赞，身穿盔甲，骑一匹樱红色马。

最后，我们再提一下锡金的四位地方保护神，关于这四位神灵的形貌没有具体的细节可供参考，他们是：嘎桑的嘎桑杰保([illegible])；白马羊孜的达瓦桑哥([illegible])；羊岗的拉赞巴([illegible])；大吉岭的觉列南杰([illegible])。[46]

西藏东北部和蒙古地区的地方保护神

在蒙古人和居住在库库淖尔(青海湖)附近的西藏人尊崇的神灵中，所能见到的便是成吉斯汗大神，藏语叫作成吉斯大王(ཇིང་གི་རྒྱལ་པོ་)，说他是一位大战神。成吉斯大王[47]也被认为是鄂尔多斯 (Ordos) 的地方神([illegible])。敬奉成吉斯大神时，应该先准备好内供(ནང་མཆོད་) “朵玛”(གཏོར་མ་)食品、人兽雕像等等，然后再念一段合适的颂文。这些颂文通常是以描绘成吉斯大王居住的地方作为开头的：成吉斯大王住

的地方是一座周围被沸腾咆哮的血海包围的红土山，山尖上立了一个三角形的“曼札”（mandala），在曼札中央是用宝石做成的底。神凯念（རྒྱ་དཔོན་བཙན་）成吉斯大王就住在这里。他一身红色，一面三眼，两只手臂，眉毛发红，牙齿龇在外面，右手持红色长矛，左手靠在胸前，做恐吓印[48]（tarjani-mudra），并挽有毒蛇。头上戴有皮制头盔，胸前穿有皮胸甲，身穿绿丝衣和斗篷，一只脚上屈，另一只脚伸展，身体周围一道火焰光晕。成吉斯大王面前有他的两员战将，一名叫肃巾宁保呼图克图太师的台吉（[illegible]）另一名叫萨汗艾勉洪斯金台吉（[illegible]）。前一位战将站在大王右侧，后一位战将站在大王左侧。两位战将都被描绘成一身红色，右手都拿着装有圣物的篮子，左手放在胸前，拨动念珠口念六字真言。腰带上挂有弓袋和箭袋，两神都站在火焰风暴之中。

成吉斯家族的私人保护神据说是阳神（[illegible]）顿郡嘎保（[illegible]），因为阳神所担负的职责，也叫他“转轮王地上大梵天教法王王系保护神”（[illegible]）或者叫战神大王（[illegible]）。顿郡嘎保一身洁白，他的坐骑是一匹白马，右手挥舞缀有红缨的长矛，左手持一条蛇，身穿白丝衣，高腰靴，这种形象与白梵天非常相象。顿郡嘎保还把他的头发和凸出的贝壳绕成一个发髻。

喀尔喀蒙古崇拜的保护神名叫朗木那达那巾（[illegible]）或“多闻天子大黑青骑”（[illegible]）（这位神灵是我们前几章提到的出世间保护神（[illegible]），是喀尔喀部蒙古著名的教法大师。他住在一个由脑盖骨做成的宫殿里。宫殿座落在墓地中央，只有一扇门。墓地周围有四个湖泊：东

方的牛奶湖([illegible])；西方的血湖([illegible])；南方的酥油湖([illegible])；北方的金湖([illegible])。宫殿里住着天蓝色的喃朗。([illegible])。喃朗有暴怒夜叉(rākṣasa) 的面相，穿褐色盔甲，戴镶有金斑的铁制头盔，穿黑丝斗篷，右手握一把闪光剑，左手抓一猫鼬，骑一匹备有金鞍的白蹄黑马。上述的四个湖泊是四位女神的居所：牛奶湖里住的是黑女神突姆辛吉廓固玛(九头阎魔女)([illegible])；血湖里住的是紫女神突姆澎喀玛([illegible])；酥油湖里住的是黄女神突姆辛吉拉杰玛(百手阎魔女)([illegible])；金湖里住的是暗绿女神突姆索切玛([illegible])。四位女神的外貌在本书七十二页我们已经描绘过了，这里从略[49]。此外，当地的预示天气的占卜师把四位女神奉为防止雷电、冰雹的神灵。

最后，我们再提一下位于鄂尔多斯的彭措甘丹寺([illegible])的保护神教主格钦扎巴([illegible])。此神呈野蛮凶相，一身红色，眼眉却和海螺一样白，兵器是一柄剑和一幅绳套。

其它地方保护神

这一节我们叙述一些地方保护神的形貌，我们不能查明，这些保护神具体保护那一块地方。也不能确切地知道这块地方在哪儿，只能以保护神的居地名称来代指。

城拉杰保旬怒([illegible])：

这是一个一身红色的保护神，骑马，标志是一枝长矛和一条魔绳。

西达康嘎伊杰保([illegible])：

这位保护神也叫做拉觉康盖钦保([illegible])。一

身灿白，“如同初升的太阳照射到雪山上一样”。此神性善，脸上洋溢着友善的笑容。右手持带有五个尖的雷石，左手放在身前，举一只装满珍宝的碗。身上用宝石装饰，穿飘拂的外衣，命令大鹏(ཁྱུང)和兀鹰作为自己的使者。在西达康嘎伊杰保右边骑在灰黄色马上的是拉钦赛给杰保(ལྷ་ཆེན་གསེར་གྱི་རྒྱལ་པོ)。他身上的颜色如同纯金一般，他右手拿着闪光的珠宝，左手靠在胸前，端一个装满珍宝的碗。腰系镶金边的白丝绢腰带，身上还饰有很多珍宝。陪伴他的是夜叉和伞神(བཙན)[50]。他还命罗刹鸟和猫头鹰作为自己的使者；在西达康嘎伊杰保的左边是拉钦康嘎(ལྷ་ཆེན་ཁང་གས)，此神一身鲜红色，经常狂傲地怪笑，穿胸甲，戴头盔，右手持陨铁制成的勾子，左手握绳套，拉钦康嘎骑一匹闪电般疾驰的红马，信使是猎鹰和大雕。

西达康嘎伊杰保神的前面，骑一匹黑马的是拉钦康嘎查巴(ལྷ་ཆེན་ཁང་གས་དགྲ་ལ)。此神黑色，其黑就象西藏的一种黑眼药(མིག་སྨན)一样，眼眉毛发皆黄褐色并向上竖起，上齿盖住下唇，身上缀有骨饰。拉钦康嘎查巴两双手，两只右手持一枝长矛和一把斧子，两只左手拿一副弓箭和绳套。腰上挂着箭袋和弓袋。在以上四位神灵的中间地带居住四位大伴母。陪伴四位伴母的是四位“眠姆”(སྨན་མོ)族王后，在大伴母住的地方还居住着一百内臣、一百外臣[51]。

绒地地方神雅帮杰谦([illegible])：

这是一个骑白马的白神，缠红色头饰，穿杂色丝衣，他的标志是一枝绑有旗帜的长矛和一个盛满珠宝的碗。

托顶给杰钦（托林寺大王）(ཐོ་ལིང་གི་རྒྱལ་ཆེན)：

属于杰保系(རྒྱལ་པོ)的地方保护神，骑一匹红马，挥舞战矛和一段火红的桧木。

杰钦索朗边波(རྒྱལ་ཆེན་བསོད་ནམས་དཔལ་འབར་)：

此神身红褐色，骑一匹红“羌”（Kyang），穿人皮衣，右手握短战矛，左手持弓箭。

尊穷梅朵巴(བཙུན་ཆུང་མེ་ཏོག་པ་)：

据说尊穷梅朵巴是巾隆(གཙང་ལུང་)的地神(གཞི་བདག་)。他一身洁白，穿丝衣，戴头巾。此神的标志是握在右手里的剑和一颗雷石。

扎西贡钦(བཀྲ་ཤིས་མགོན་ཆེན་)：

扎西贡钦也叫贡钦扎西切(མགོན་ཆེན་བཀྲ་ཤིས་ཆེ་)。人们认为他是萨伦觉代(ས་ལུང་ཆོས་སྡེ་)的地方神(གཞི་བདག་)。戴黑帽，穿着和召魂师一样的长袖外衣，身上缀有饰物，两手持魔剑和用人头盖骨做成的碗。陪伴扎西贡钦的神叫觉沃贡钦(ཇོ་བོ་མགོན་ཆེན་)。此神一身黑色，骑黑马，拿用五彩装饰的占卜神箭，另外几个伴神是骑羊的贡群(མགོན་ཆུང་)，大赞魔沃拉巴娃(བདུད་བཙན་འབར་བ་)，还有扎西贡钦的伴偶曾嘎戴姆(ཙ་དཀར་རྡེ་མོ་)。[62]

希达卡羌(གཞི་བདག་ཁ་རྐྱང་)：

希达卡羌也叫象之地方神卡羌(གླང་ཆེན་ཡུལ་ལྷ་ཁ་རྐྱང་)，简称卡羌。该神一身红色，一面。右手挥斧，左手握赞神用绳套，是卡羌三兄弟(ཁ་རྐྱང་སྤུན་གསུམ་)之一。

达高娃(རྟ་དཀར་བ་)：

这位地神是一个白神，一面两手，骑马，持器皿。

觉达扎西边给(ཇོ་བདག་བཀྲ་ཤིས་དཔལ་)：

也叫战神扎西边给载(དགྲ་ལྷ་བཀྲ་ཤིས་དཔལ་གྱི་རྩལ་)，住在一块美丽的牧场上，那儿有盛满药材的小湖泊，坐骑是一头大象，“那大象就好象裂开的一块雪山”。扎西边给载一身洁白，右手持海螺，左手持白色长矛，穿随风飘拂的丝衣，身上饰

有很多珠宝，头上戴白帽，陪伴他的还有两位神灵，右边的是达巴仁钦边载([illegible])。这是一位黄色神，他的标志是一个“瓷瓶”([illegible])和“胜利之帜（胜幢）”，身穿白丝衣，戴白帽，骑如雷电般疾驰的红马。左边的是多吉边载([illegible])骑生有六支长牙的大象，一身红色，持珠宝和一把三叉戟。

拉钦桑若([illegible])：

拉钦桑若是已网罗的神，骑马，持短矛和魔绳套。此绳套有套住佛法敌人生命的本领。陪伴他的是突贡桑巴顿珠巴([illegible])。这位神有比丘(དགེ་སློང)之貌，因此也被简称为比丘顿珠巴。

多达钦保卡钦保([illegible])：

一位骑白蹄黑马的小保护神，戴丝头巾，挥舞缚旗长矛。

多吉巴娃([illegible])：

这是一位黑夜叉，三只眼里含有凶光，四支尖利的大獠牙龇出嘴外，右手挥缚旗的铁制长矛，矛杆用野牛皮包裹，放在胸前的左手拿一个装满希望之珠的碗。夜叉穿长袖黑丝衣，蹬高腰黑马靴。

法王之夜叉扬达喜([illegible])：

据说扬达喜的宫殿位于北方。该神是红色神，眉毛是橙色。他的标志是一把锋利的金刀，一杆缀有白帜的长矛，和一副魔(བདུད)用绳套和一只猫鼬。牙齿锋利，上牙盖住下唇，身穿皮铠甲，头戴皮头盔。在扬达喜之后还有无数的魔夜叉。

[illegible]([illegible])：

这是一位忿怒黑魔，牙齿露在外面，一脸怒气，其胸甲和头盔都用陨铁制成，右手持缚有黑旗的长矛，左手举装满鲜血的人头骨碗和魔用黑绳套。腰带上系有弓箭袋，穿黑色高统皮靴，骑备有精美鞍鞯的白蹄黑马，在羌突钦保的后面有无数的魔、赞(བཙན)、和“鲁”(ཀླུ)。

赞郭彭措扎西（野赞彭措扎西）(བཙན་རྒོད་ཕུན་ཚོགས་བཀྲ་ཤིས)：

这位神的面貌和一般赞神同，穿胸甲戴头盔，手持红色长矛和赞神用的红色绳套。

拉赞贡拉嘎保(ལྷ་བཙན་མགོན་ལྷ་དཀར་པོ)：

这位神穿白色衣，饰白色饰物，右手挥舞刺向敌人心脏的长矛，左手持一根木棍。

战神顿赞巴(དགྲ་ལྷ་རྡོང་བཙན་པ)：

紫红色神，以战矛和赞用红绳套作兵器，骑一匹红色“赞”马。陪伴他的神是一位戴“赛塔”(བསེ་ཐེབ)帽的黑魔(བདུད)，挥舞一枝刻有凹槽的魔棍和一副魔用绳套。

战神顿赞(དགྲ་ལྷ་གདོང་བཙན)：

红色神，右手握战斧，左手握绳套，用犀牛皮盾保护后背。

大岩赞神阿西(བྲག་བཙན་ཆེན་ཨ་ཤི)：

也简称阿西或者叫阿雪(ཨ་ཤོག)。他是一位杂色神，身上饰满骨饰，一面二手，手里拿一根树枝，一副绳套和一根嘎吱作响的棍棒，一个化缘的碗。陪伴他的是红赞神麦杰巴娃(མེ་རྗེ་འབར་བ)。红赞神手持长矛，坐骑是一匹供赞神骑的红马。

教主岩赞桑朴巴(ཆོས་བདག་བྲག་བཙན་ཟངས་ཕུར་པ)：

或者叫教主桑朴巴(ཆོས་བདག་ཟངས་ཕུར་པ)。这位神的身体是血红色，一脸怒容，獠牙龇出嘴外。缀皮饰，穿斗篷，戴镶有

丝边的皮帽。右手持长矛，左手挥舞铜制的短剑([illegible])和一副赞神绳套，置身于一大群赞神中间，骑一匹马。

野赞恰乌([illegible])：

或者叫恰乌查赞，据说他是一个铜做成的人。穿红丝衣，戴红头饰，骑“羌”（Kyang）。

野赞托拉麦巴([illegible])：

这是一位缠有红头巾的红神，骑马，具野相，右手持红色战矛，左手端盛有珠宝的盘子。

盖郭拉赞([illegible])：

也写作盖郭查勒杰保([illegible])或阳神盖郭拉赞，此神持勾，骑蓝色马。

银水地神加固巴（怒江铁身守护神）([illegible])：

也作赞郭加固玛保([illegible])或赞郭杰加郭玛保([illegible])。这是一位怒相赞神，右手持红色长矛，左手握一副绳套，头戴“赛塔”帽，用闪光的铠甲护身。

查那赞郭（黑岩野赞神）([illegible])：

据说查那赞郭是居住在赞神红色城堡里的地方保护神。城堡的门上有一块皮制的挡板，支撑屋顶的大梁，其突出屋外的一端，是用松耳石装饰而成的。在这个城堡的里面有一处湖泊，里面翻卷着鲜血和油污的恶浪。查那赞郭骑一匹备有用犀牛皮制成的鞍鞯的红马，他自己一身红褐色，右手挥动裹有皮革的红色长矛，左手持皮制的盾牌，用犀牛皮制成的胸甲和头盔护身，腰带上佩戴装满箭的箭袋，所佩弓袋里弓也突了出来。他的伴侣是红色的鲁眠杰姆([illegible])。她经常满意地笑着，持饰有五条彩丝带的占卜神箭和装满珍宝的盘子。她穿白色衣服，戴珠宝饰物，骑一头勉([illegible])系女神

([illegible])骑的红色雄鹿。

赞松尺赞多吉雪郭载([illegible])：

红色神灵，右手持铜制锋利长矛．左手持神变钥匙([illegible])。

赞郭多吉巴娃([illegible])：

这位神也叫“如雪山白之大战神、大野赞”([illegible])。标志是一枝长矛和一副绳套。

姜杰赞布([illegible])：

这是一位怒相三眼赞神，一身血红色，穿铠甲，戴金盔，右手挥舞闪光流星剑，左手持赞神用的绳套和长矛，骑一匹白蹄红马。

代松杰娃托嘎([illegible])：

由于这位神灵还有“念神之主”(གཉན་གྱི་རྗེ)的称号，所以他就被描绘成赞神的形状，是一位挥舞长矛和绳套，骑一匹狂跳的马的红色神。腰带上系有弓箭袋，背上拴着犀牛皮盾牌，系一块具有个性的包头头巾，他的代松杰娃托嘎的名字就是从这块头巾来的。

桑日野赞大咒师两兄弟([illegible])：

也叫做“索三赞郭桑日二兄弟”([illegible])。这弟兄俩都被描绘成骑红马的武士，都是右手持红矛，左手正把一颗从敌人胸腔里掏出的心脏送进自己口中。戴铜头盔，穿铜胸甲。陪伴两兄弟的有他们的两位主要助手，一位是索却赞吉索三([illegible])；另一位是乌连突其先巴([illegible])还有一大群骑马的赞神。

金刚岩赞多吉旺查载([illegible])：

多吉旺查载的父亲是热巴擦固([illegible])，一位手持

"拘牌"〔63〕(ཁྲམ་ཤིང)和蛇绳套的暗蓝色神。他有九把铁锁，嘴里喷出毒风并且骑一条毒蛇。他的母亲是罗刹女索达玛([illegible])。她也是暗蓝色神，持一把剑，握毒蛇绳套，嘴里吐出疾病和恶疫的薄雾。索达玛有绿松石般的发髻，骑一只母老虎。多吉旺查载有一种身相是黑色的神灵，嘴里仅有一颗牙齿，两道眉毛正中有一只眼睛。他的标志是一把大斧和一副毒蛇绳套，骑一头红色公水牛。他还可以变幻几个身相："内相"时，他就是一个骑白马的白神，持长矛和珠宝；"出相"时，他就变为持兵器为饰的罗刹，并有武士护持，骑一匹红马；"密相"时，他就变为穿红斗篷和红头巾的红夜叉，脚穿高统靴，拿一个钩子和一颗宝石，骑母虎。还有一种相是穿野人皮([illegible])，骑一头三条腿的骡子。

红岩赞神(བྲག་བཙན་དམར་པོ)：

这是一个极为普通的神名，在苯教徒的著作〔54〕中把他作为苯教护法神(བོན་སྐྱོང)并把他尊为一座苯教寺院的保护神。他被描绘成红色神。骑一匹备金鞍戴绿松石缰绳的红马。红头发直立，红眼放出凶光，嘴里喷出红色的气体，身穿大皮斗篷。红岩赞神所用兵器是弓、箭、赞神的长矛。他周围有一大群赞神。红岩赞神派遣红赞鸟(བཙན་བྱ་དམར་པོ)来对付敌人。这里，猫头鹰被称作赞鸟猫头鹰(བཙན་བྱ་འུག་པ)。后来，猫头鹰又被称作罗刹鸟猫头鹰(སྲིན་བྱ་འུག་པ)。其他陪伴红岩赞神的是公狐狸、雌狐、牡鹿、土拨鼠以及住在墓地的狗(དུར་ཁྱི)。与红岩赞神有关的，也许还只有这位神灵的另一个身相，这也是上面提到的那部苯教著作写的一位苯教护法神，叫岩赞东代吉([illegible])。

岩赞东代吉：

和上面所说的情况极为相似，这位神的名称在很大程度上不如说他是个人名。岩赞东代吉还有另外三个罕为人知的名称：索觉先巴列给京（断命屠夫之鈸）（སྲོག་གཅོད་བཤན་པ་ལག་གི་སྐྱིང）；先贝阿达保（屠夫之王）（བཤན་པའི་མངའ་བདག་པོ）；索达玛保（红命主）（སྲོག་བདག་དམར་པོ）。岩赞东代吉的父亲是野赞阿赛杰娃（ཡ་བཙན་སྐྱེ་ཀ་བ）。他是一个戴丝头巾并有火光绕身的紫神，挥舞用肠子制的赞神绳套（བཙན་གྱི་རྒྱུ་ཞགས），腰上系有弓箭袋，骑白蹄黑马。他的母亲是萨色玛保（红地罗刹女）（ས་སྲིན་དམར་མོ）。岩赞东代吉，是位苯教护法神，人们说他住在一个皮革制成的城堡里，把他描绘成一脸骇人之相，红发飘拂，身穿红丝衣，他的标志是一个赞神绳套，这个绳套可以套住飞驰的弓箭。不过这份材料没有说他有没有坐骑。

对这位岩赞的描绘，在另一份苯教文献[55]中也可以看到，根据这份文献写卷，岩赞最初出自一个铜蛋，这个铜蛋是阿赛杰娃和萨色玛保结合后生下的。他们生的这个儿子生有火焰般的头发，一身红色，一双充血的眼睛，海螺一样白的牙齿，戴有头盔，身穿巨大的红丝斗篷，腰带上系有弓箭袋，脚蹬带有铁底的高筒犀牛皮靴，右手握红绳套，左手拿一只猫头鹰，骑一匹白蹄黑马，陪伴他的有很多赞神、红狼、铜色雌狐和猫头鹰。这份写卷还说岩赞大王（བྲག་བཙན་རྒྱལ་པོ）（在这份写卷中即指岩赞东代吉）就是辛沃米保（གཤེན་རབ་མི་བོ）立誓时的众神灵之一，而且被支派为雍仲苯教的卫士（གཡུང་དྲུང་བོན་གྱི་སྲུང་མ）。

滇松杰钦喜科布（བསྟན་སྲུང་རྒྱལ་ཆེན་ཤེལ་ཁྲབ）：

因穿水晶胸甲（ཤེལ་ཁྲབ）所以叫做滇松杰钦喜科布，是一位苯教的护法神。

最后，我们只能提出一些地方保护神的名字，有关这些保护神的形貌，目前还没有可供参考的资料。这些地方保护神是：蒙古地方的一位地神，全名叫“霭钦雪云丹宝音图寺吉希达”（[illegible]）；蒙古地方的另一位顶替隆凯丹吉希达（[illegible]）位置的赞神，还有兼群秋保（[illegible]）；昌都（chamdo）寺的保护神古旺赞巴（[illegible]）；此外还有赞松觉赞巴（[illegible]）、觉达羌突巴（[illegible]）和野赞列巴顿珠（[illegible]）。

三、西藏宗教仪式中使用的供品和圣器

西藏每年都要举行很多各种各样的宗教仪式。举行这类仪式的目的是为了娱慰神灵巫士；同时也表现了人们希望得到神灵的佑助而获取成功的愿望；人们也想通过宗教仪式禳灾除难，吉祥平安。举行各类宗教仪式时需用各种供品和圣器，有些供品，例如献给护法神的供品，我们在本书的前几章已经叙述过了。

从供奉给神灵的供品（例如供奉给多吉秀丹〈[illegible]〉赞玛〈[illegible]〉女神，战神众兄弟的供品）中我们知道，供品的性质取决于供品所供奉的护法神的特征，一位怒相神的供品是由肉、骨做成的朵玛（[illegible]），由胆汁和血液配制的冥酒；脑盖骨做成的鼓和腿骨做成的法号是他的乐器。一个善相护法神的供品是药物、香甜美味的食品、香烛、丝绢等。以上两类护法神还要象征性地给他们供奉所持的标志物（或兵器），穿的衣服（或盔甲）以及座骑等等。

供奉给怒相护法神的供品是血。有时施放巫术也用血做

供物。在很多情况下，文献里描绘制作血酒只是象征性的血酒，实际上杯子里装的是其它的东西，比如红酒或红颜色的水。但在施放巫术时就要用人血来作酒。藏文文献有关这种作供物的血液的种类有详细的记载：人血是从死人或者染有恶性传染病，特别是麻疯病的病人身上抽取的。此外，据说寡妇的经血或妓女的经血也特别有效。施放巫术时所用的血液，其中一种要求用经过刀剑的血液，或一个在战斗中被杀死的年青人的血液，也可用健康男性的血液。在西藏巫师用的经卷里提到有一种人的血是从死于癫狂病的病人脑子里抽取的，也从八岁童子或乱伦所生的孩尸身上取血。

兽血也可以作为佛教法仪的供品或施行巫术的供品。例如，文献里提到黑马，死于事故的马、灰色的狗、疯狗、黑熊、乌鸦、死于畜疫的牛、母鸡、牦牛、绵羊、山羊和猪的血液都可做供品。苯教著作里提到在举行某些苯教仪式时要用“锐器杀伤的野人血”（མི་རྒོད་མཚོན་གྱིས་བསད་པའི་ཁྲག）[56]或“用箭射死的野人血”（མི་རྒོད་མདའ་ཡིས་བསད་པའི་ཁྲག）。在很多情况下，在使用这些供血之前，都要往里面掺和毒药和白芥茉。

除了血液之外，西藏宗教仪式中所用的另外的液体就是普通的水，有时往水里掺和一些颜料。例如在某些巫术中，使用在水里添加了草药藏红花粉[57]的水；使用地下水，从一百零八米远的水源取来的水，雪山水、山岩水、牛奶、汉地茶水、青稞酒、葡萄酒、米酿白酒、大米酒等等。西藏西北部的一些地神或地方神的供品则是与上面皆不同的一种“马酒”（རྟ་ཆང）<指马奶子酒——译者>。

甘露（བདུད་རྩི）也是经常供奉神灵的物品之一，有些藏文文献记载说共有五种甘露。密宗术语叫大肉（ཤ་ཆེན）的人肉是献给

怒相护法神的供品。与血供的情况相似，这种供品用的“人肉”只是象征性的。仪轨文献提到在举行巫术时应该使用“乱伦所生孩童之肉”和“八岁童子之肉”。在某些情况下，人的内脏，特别是肝、肠、心脏等也作为供品。此外，在举行毁敌巫术时，耳垂、鼻尖、眼眉、死于格斗的男人的心脏和嘴唇、名声极坏的娼女的阴部也可作教仪的供品；各种人骨，主要是脑盖骨和腿骨等在举行法术仪式中也要使用。起先是用脑盖壳做成碗，此后又制作人骨法号。西藏的密宗法师施术时所穿的人围裙，戴的手镯要用人骨制作。婆罗门的骨头也被密宗师制为法器。在某些情况下研磨过的人骨、指甲，从死人身体上拔下的牙齿，难产时死去的妇女的骨头和牙齿，寡妇和娼女的头发，尸体上拔下的头发、人皮等物也在做法时作为供物。

藏文文献列出了应用于法术的大量动物脑盖骨，其它骨头（经过研制的骨头或原骨）、肉（煮过的肉或生肉）、内脏、蹄爪、血、胆汁、脂肪（藏文文献分为内脂〈ནང་ཚིལ〉和外脂〈ཕྱི་ཚིལ〉）、骨髓、粪便等等。所用的动物是黑骡、驴、马、黑白绵羊、黑蛇、黑白牦牛、野狗、豺、狼、狗（特别是母狗和狗崽）、狐狸、黄鼠狼、土拨鼠、獾、老鼠、猴子、水獭、鱼、山羊、猪、秃鹰、鹰、鹦鹉等，还有其它一些禽畜也可使用。在另外的一些文献还提到毒肉（དུག་ཤ）的名称和一种叫做“牛黄”（གི་ཝང་）[58]的肠结石名称。在一些特殊的仪式上，例如举行所谓“安代”（ངར་གདང）[59]的仪式，就要用没经阉割的黑牦牛右角或杂种牦牛的右角。但在其它一些场合却要用没经阉割的黑马蹄子。犀牛肉和粪便被西藏的法师认为是最有价值的两种东西。此外，法师还经常在宗教仪式

中使用羽毛，特别是白尾鹰的绒羽、秃鹰、猫头鹰、猎鹰（鹞子）、渡鸦、乌鸦、寒鸦、孔雀等鸟类的尾羽和翅羽。

西藏的各派法师在仪式上使用的来源于植物的供品我们首先应该提到的是“三甜”即：砂糖、蜜、蔗糖。此外还有“三白”，它们经常和三甜放在一起。这三白是奶、酥油、酸奶。三甜和三白主要是供给善相护法神的，供给怒相护法神的是黑萝卜、黑豌豆、洋葱、大蒜、劣质茶叶、做过青稞酒的酒渣等等。后一类供品叫做“不喜物”（[illegible]）。有的文献还提到“九食”（[illegible]）。除此之外，还要制造诸如朵玛之类的供糕和象征人形、兽形、武器形状的供糕。这些供糕的作法是用水和奶，个别情况下还要添药水或血水、酒等把炒面和成面团，然后再用木板（[illegible]）塑成。据藏文文献记载制做供糕的面团要用五种面粉。

用作供品或宗教仪式中圣器的植物、木材有红檀木、白檀木、白芥、黑芥、姜黄、藏红花、桦树皮、茜草、还种一种叫“茨”（[illegible]）的有刺草。西藏的药用植物有“普喜蚁”（[illegible]）、[60]“唐冲”（[illegible]）[61]、槟榔（[illegible]）、“诺格萨”（[illegible]）[62]、卡切干肉（[illegible]）。此外还有菩提（[illegible]）树和“嘎夏”（[illegible]）树的种籽。这两种树的种籽被西藏人作为念珠上的串珠[63]。人们认为敬拜善相护法神要焚燃香烛，曼陀罗树叶燃烧时的毒烟，安息香（[illegible]）的毒味才能使怒相护法神高兴。制做一些诸如小木箭（[illegible]）之类的圣器，有时就要用到一些有毒的木材，特别是一种叫“盖辛”的有刺灌木，但也使用檀香木、桧木、芦荟木等。从芦荟木中提取的汁液用来制造在动物皮革上书写魔符的墨水，例如可以在人皮、马皮、猫头鹰皮上书写。芦荟木汁当然也有其它用途，[illegible]

些宗教活动（这些活动将在下面述及）还需要铁粉；从铁匠铺里搜集的铁屑、铜屑；从妖魔出没的深山、墓地或十字路口拣来的黑石（十字路口被认为是妖魔作祟的地点之一）；一种叫“命石”（[illegible]）的石头[64]；金银片；屠夫的鞋垫；火葬取来的骨灰；焚烧浸有经血的月经带得到的灰烬；焚烧娼女和有私情的寡妇内裤得到的灰粉；从墓地、妖魔出没的山岭、发生过战争的场地搜集而来的泥土；缠在剑把上的一缕布条；自尽者用过的绳索（或利器）；红嘴母鸡下的蛋；十字路口的灰土等等。根据苯教徒的著作，崇拜苯教的护法神所用供物有“五药”、“五香（烛）”、“五香料”。遗憾的是这些器物皆无细节可考。此外，“九食”、“九种松香”、“九毒（[illegible]或[illegible]）[65]、“五毒”、“八十一种树”和“红撮金”（[illegible]）等也无细节可考。

西藏大多数的宗教仪式上用得最普遍的供物是供糕朵玛。根据朵玛所应用的仪式的不同和供奉的神灵的不同，朵玛的形状、颜色、大小规格也相应的有所区别、有所变化，但这种变化有它一定的规律性。西藏有很多的文献记载有关朵玛供品的情况，有的文献详细地记载了朵玛的制作过程，说朵玛至少有一百零八个品种。有的朵玛仅有几英寸高，有的则高达十英尺。例如一种叫做护地神朵玛的朵玛就是巨型供糕。朵玛大部分是用面团制做（这个我们在上面已经提到了），面团用糌粑和五种面粉，用水，或者三甜和三白混合揉成。有时为了添加色剂，也在里面掺上酒、青稞酒、药水、血液、肉、松脂、毒汁等。

朵玛可以分为两大类：武朵玛（དྲག་པོའི་གཏོར་མ）主要是供奉怒相神灵，文朵玛（ཞི་བའི་གཏོར་མ）主要供奉善相男女众神。一般地

说，武朵玛形状多为直、尖形，边上饰以描绘烟云和火焰的装饰品；大多数的文朵玛形状多为圆形。朵玛的颜色经常是与朵玛所供的神灵或所属神系的色彩相一致。比如说供给赞神的朵玛大多数是红色，供给魔妖的朵玛多是黑色，如此等等。有的朵玛是仅有一点饰物的圆锥形，有的朵玛就做得很复杂。例如做成颇章的形状，上面饰以珠宝、旗帜、花朵等；有的朵玛则做成描绘所供之神的天庭居地的形状，之所以做成如此形状是因为人们认为在举行法事的时候，当法师召来神灵后，神灵要在其模仿天庭居地而建的朵玛里先呆上一个时辰。

在查别朵玛的上端经常看到面团塑成制做的小人或妖魔头颅、脑盖骨，这些东西用一把袖珍小矛或"胜利之帜"、占卜之箭将其串住插在朵玛盘上。有时把刺枝或刺草插在朵玛边上；有时先用面团制成人兽塑像，然后再把塑像围成圆形，再在圆形塑像上面塑造朵玛。塑好朵玛之后在朵玛基座周围插一圈撑杆。例如供给追入天神的红色朵玛和仙人朵玛(དྲང་སྲོང་གི་གཏོར་མ)。供奉誓相护法神的朵玛通常是用象征性的太阳和月亮、珍宝、花朵来装饰。如装饰品是白色酥油制做的，就叫做"白饰"(དཀར་རྒྱན)。装饰查别朵玛的用红酥油制成的火焰装饰品，则叫做"红饰"(དམར་རྒྱན)、或者叫做"火山"(མེ་རི)。如果要做体积高大的朵玛，面团的硬度不够，就必须在面团里插一根叫做"命树"(སྲོག་ཤིང)的直木杆作支撑骨架。

我们在前几章里提到有两种特殊的朵玛，一种叫做"祭供朵玛"(མཆོད་གཏོར)，一种叫"毒物朵玛"(དུག་གཏོར)。后一种朵玛在制做过程中要往面团内掺入毒品。毒物朵玛和其它各

种掺有血肉、酒浆制成的朵玛都属于□□朵玛的范围。据有的藏文文献记载，祭供朵玛也有两种：一种叫“内供朵玛”（ནང་གཏོར），一种叫“外供朵玛”（ཕྱི་གཏོར）。用于火供仪式（སྦྱིན་སྲེག）的朵玛叫“火朵”（སྲེག་གཏོར）。火朵的种类随着火供仪式的不同而变化。如火供分为武火供（དྲག་པོའི་སྦྱིན་སྲེག）、文火供（ཞི་བའི་སྦྱིན་སྲེག）、旺吉火供（དབང་གི་སྦྱིན་སྲེག）和杰喂火供（རྒྱས་པའི་སྦྱིན་སྲེག）；火朵相应地也有武火朵（དྲག་པོའི་སྲེག་གཏོར）、文火朵（ཞི་བའི་སྲེག་གཏོར）、旺吉火朵（དབང་གི་སྲེག་གཏོར）和杰喂火朵（རྒྱས་པའི་སྲེག་གཏོར）。有时也有酥油朵玛（མར་གཏོར），即只用酥油做成的朵玛。

苯教法仪中也大量地使用朵玛。例如，一些苯教著作提到苯教法仪中使用的数种朵玛。其中有松脂朵玛（ཐང་ཆུའི་གཏོར་མ）；肉制朵玛（ཤའི་གཏོར་མ）；掺血朵玛（ཁྲག་གི་གཏོར་མ）；二米（小米、稻米）朵玛（ཁྲེ་དང་འབྲས་ཀྱི་གཏོར་མ）；三谷（小麦、大麦、豌豆）朵玛（གྲོ་དང་ནས་དང་སྲན་མའི་གཏོར་མ）；献给水龙的八十一种朵玛（ཀླུ་གཏོར）；花制朵玛（མེ་ཏོག་གི་གཏོར་མ）（或指仅用花朵装饰的朵玛）；冷药朵玛（བསིལ་སྨན་གྱི་གཏོར་མ）；热药朵玛（དྲོད་སྨན་གྱི་གཏོར་མ）；樟脑朵玛（ག་བུར་གྱི་གཏོར་མ）。此外，还有所谓的“离落朵玛”（ཟས་བྲལ་གྱི་གཏོར་མ）和“富德圆满朵玛”（འབྱོར་ཚོགས་ཀྱི་གཏོར་མ）。

与朵玛相似的供糕是“雪”（བཤོས）或“雪普”（བཤོས་བུ）。用它作供品的情况和朵玛用作供品的情况相似，其颜色和形状取决于雪普供奉的神灵和神系的特点，其名称也因此而不同。例如，藏文文献提到了顶头中央插有小伞的圆形“神雪”（ལྷ་བཤོས）；呈圆锥形或有三个尖顶的红色“赞雪”（བཙན་བཤོས）；顶端置有牦牛头或有一个弯顶的四方形黑色“魔雪”（བདུད་བཤོས）；如同城堡的三面锥体状的雪普是“辛杰雪”（གཤིན་རྗེ་བཤོས），做给夜叉的雪普应该做成宝石的形状，做给水龙的雪普是白

色并饰有白龙（蛇）形象的“鲁雪”（ཙ་བཀག）。

与朵玛有密切关系的供品是“梭”（ཟོར）。特别是朵梭（གཏོར་ཟོར）、母羊血梭（མ་མོའི་ཁྲག་ཟོར）、火梭（མེ་ཟོར）、头骨梭（ཐོད་ཟོར）、芥子梭（ཡུངས་ཟོར）、刺梭（ཚེར་ཟོར）等经常与朵玛一起使用。后来的梭大多是用面粉制成的，形状多为圆锥形。

西藏描述法仪的文献，特别是描述巫咒法的文献指出，法师必须把上面说的梭和另一种梭放在朵玛的周围，后一种梭便具有魔力，叫具魔梭。把它投出去，可施出魔法直取敌人。因此，除了一种神器之外，别的东西对它毫无办法，而制梭的神器又被法师“监禁”在朵玛或十字符里归神灵所有。当监禁的神灵如人所求出来施法时，应将朵玛抛出或将朵玛置一密闭地方，用这样的方法放出该神的神器。与此同时，神器所具制退具魔梭的法力也就随之出现了。

人们认为有八十四种梭。非常有趣的是，梭的数量和传说中的“恶兆”（ལྟས་ངན）的数量相等。据说在佛教传入西藏之前，西藏的苯教巫师就已经在法术仪式中使用各种梭，并掌握了九“梭”（ཟོར་དགུ）的名称及制作技术。九梭的名称是芥梭（ཡུངས་ཟོར）、头骨梭（ཐོད་ཟོར）、箭梭（མདའ་ཟོར）、石梭（རྡོ་ཟོར）、火梭（མེ་ཟོར）、水梭（ཆུ་ཟོར）、朵梭（གཏོར་ཟོར）、血梭（ཁྲག་ཟོར）、碗梭（ཕོར་ཟོར）。我们在下面再逐个详细解释：

〔1〕芥梭。有时也叫做“农梭”（ཞིང་ཟོར）。这是一个小锥形面团，在锥尖部位嵌一粒芥茉籽。并认为魔法就在芥茉籽中。

〔2〕头骨梭。也叫做“穷保魔头骨梭”（འབྱུང་པོའི་ཐོད་ཟོར），是一块顶端置一小型头骨的锥形面团。

〔3〕箭梭（མདའ་ཟོར）。也叫做“杰巴箭梭”（རྒྱལ་པོའི་མདའ་ཟོར）。

不过叫后一种名称时用来指母羊魔(ར་མ)。这种梭是一支箭头浸有“五毒”或少许毒物、血液、安息黑香(གུ་གུལ)或脂类的箭。根据《多吉普巴礼仪书》(རྡོ་རྗེ་ཕུར་པ)[66]的注释，箭梭的箭杆必须用毒木制做，箭头应该做成“普巴”(ཕུར་པ)形状，箭的稳向羽用猫头鹰、鹞子或罗刹鸟的羽毛制做。箭要放在朵玛的前面，念诵咒语，同时按占卜经卷上指示的方向射出箭后，其箭内在的魔力便施放了出去。

〔4〕火梭。大多数的火梭都是一个木制的火把。在举行法事的时候，把火梭放在朵玛的前面。需要施放火梭的法力时，再把它点燃然后投出去。有时，火梭只不过是一个小小的用面团制成的锥形物，在锥顶上插一截燃烧的木棍。

〔5〕水梭。水梭是一个盛有魔水的器皿。

〔6〕朵梭。朵梭也叫苯波多梭(བོན་པོ་གཏོར་ཟོར)，是一个没有任何装饰的小型朵玛。遗憾的是，要查明这种朵玛和普通的的朵玛有什么区别，目前还比较困难。

〔7〕血梭。据说血梭就是“玛姆血梭”(མ་མོ་ཁྲག་ཟོར)。要制此魔梭，首先要用娼女的经血，用娼女经血来代替“玛姆女魔”的经血。然后把经血倒入一个用脑盖骨做成的碗里；或者用经血把一块木头浸湿，再把木头插到一个锥形面团上。还有一种血梭叫“病血血梭”(ནད་ཁྲག་ཁྲག་ཟོར)。病血血梭是把病人或病畜的血盛在碗里作法。

〔8〕碗梭。碗梭也写作ཀོང་ཟོར。这种梭主要用来沟通玛姆女神之间的联系。可惜关于碗梭的形状和制作方法等的资料，我们至今也没有见到。

〔9〕石梭。（原文只介绍了“九梭”的八种，似乎漏了“石梭”——译者）。

其它几种梭是：

〔1〕僧人咒语梭（the mantra-ཟོར of the Bandhist priest）。僧人咒语梭用来指僧人“施放”朵玛或各种梭的魔法时所念诵的咒语（mantra）。

〔2〕咒师蛋梭(སྔགས་པ་སྒོང་ཟོར)。制做此梭的方法是用念咒的方法使得鸡蛋具有毁敌法力。

〔3〕妇女咒梭(བུད་མེད་དམོད་ཟོར)。这种梭是指妇女念的一种咒语。念咒语时抖起下裙和衣服的下摆，或者甩动头发。据说这种咒法非常厉害。

〔4〕象雄红佐梭(ཞང་ཞུང་ཙོ་དམར་ཟོར)。制梭的“佐”(ཙོ)是苯教徒在做法时用的一种金属，这种金属的名称与象雄有一定的关系[67]。因为象雄是苯教的发源地之一。

〔5〕苯波梭(བོན་པོ་ཟོ་ཟོར)。苯波梭也叫“象雄梭”。其中“ཟོ”是“ཟོར”的省略，意指“镰刀”，指投向敌人的一种魔刀。

〔6〕纺锤梭(འཕང་ཟོར)。纺锤是西藏妇女使用的一种简单的纺锤，是女性成员的一种象[illegible]，主要用于起源于佛教传入以前的原始宗教仪式中。其作法是给纺锤施咒以后再把它投出去便能施放魔法。

〔7〕魔剑梭(ཐུར་ཟོར)。在法仪中使用的魔剑既有真剑，也有用面团制成的小型剑。使用时投往敌人居住的地方。

〔8〕锤梭(ཐོ་ཟོར)。锤梭是一种真锤或面团制成的锤子，给锤子念度咒法后作为兵器投出即可施出魔法。

〔9〕钩梭(ལྕགས་ཀྱུ་ཟོར)。据说这种梭和锤梭相似，也被用作具法兵器。

〔10〕“桐梭”(ཐུན་ཟོར)。桐梭主要是指投抛铁屑(ལྕགས་ཕྱེ)、石

粉(ཕྱེ)或白芥籽(ཡུངས་དཀར་གྱི་ཟོར)的一种仪式。做法时须念诵咒语。

〔11〕刺梭(ཚེར་ཟོར)。这是一种用大麦粉面团仿照棘刺植物制成的刺丛。面团做成之后再把刺枝插在上面，念诵适当的咒语后，就把刺梭投出去。

〔12〕凶兽梭(གཅན་ཟོར)。这种梭是一个仿照各种凶兽的样子用面团制成的野兽，施咒后投出去。

〔13〕松巴（苏毗）牛梭(སུམ་པ་གླང་ཟོར)。这种梭是用面团仿照苏毗地方公牛的样子制成的梭。制成后投向敌人即可施出魔法。有一则流传很广的传说讲到牦牛和（黄牛）公牛最初都是由苏毗（松巴）地方引入西藏的[68]，所以，苏毗的名字便和这种梭的名称联系在一起了。

〔14〕山羊梭(ར་ཟོར)。山羊梭是用面团制成的山羊，然后施注魔法于其中。

十分遗憾的是还有很多种梭由于没有详细的材料，我们不了解它们有什么特点，做什么用途，只能列出这些梭的名称。这些梭是：尊者念珠梭(བཙུན་པའི་འཕྲེང་ཟོར)——大概是指一串念具有法力的念珠；童子梭(བྱིས་པའི་རྡོག་ཟོར)；苯波咒梭(བོན་པོ་བདང<或བརྫ>ཟོར)；苯波马梭(བོན་པོ་རྟ་ཟོར)；驿使梭(ཕོ་ཉའི་ཟོར)；夜梭(ད་ཐུག་ཟོར)；毒梭(དུག་ཟོར)。

西藏的很多神魔使用的一种具魔兵器，例如罗刹、玛姆女神、赞神等使用的“薪吉”(གཤིན་རྗེ)，很多佛教法师也经常使用，这“薪吉”就是所谓的“查木薪”（或叫拘牌ཁྲམ་ཤིང）。查木薪是一根木棍或一块六边形的木板，上面刻满了凹进的刻痕(ཁྲམ་ཁ)。有两种比较重要的查木薪：一种是魔查木薪(བདུད་ཀྱི་ཁྲམ་ཤིང)，一种是罗刹查木薪(སྲིན་པོའི་ཁྲམ་ཤིང)。魔查木薪是

黑色的，罗刹查木薪是黄色的。两种查木薪的凹形刻槽都涂以红色。有的查木薪有七、九或十三个凹形刻槽，刻线都做斜线交叉状。有时候如果查木薪是作为消灭敌人的魔器，这种查木薪刻痕的数目就必须和查木薪所要杀死的敌人的年龄相等。我们必须一提的是，西藏的一些民间传说讲到早在藏文创造之前，雪域之地的人们就用这种刻痕的木棍[69]帮助自己记录双方达成的协议、盟约；做生意也用它来记账。

此外还有三种类似查木薪的魔器，这就是暂木(དམ་ཤིང)、查木帕(ཁྲམ་པ)、斯巴查木姜(སྲིད་པའི་ཁྲམ་བྱང)。三种魔器都是佛教传入西藏以前的土著众神的标志。不过，三种魔器到底是个什么形状目前还不能肯定。被认为是具有魔力的暂木，就是一根普通的木棍；康帕可能就是用干户(ཁྲམ)的棍棒；斯巴查木姜很可能就是一种特殊的“姜普”（标记བྱང་བུ），主要用于“驱鬼”仪式，是一根扁平木条。与姜普极为相似的另一种魔器叫“姜普”(བྱང་བུ)。它是一块绘有神像和神灵标志等等的木板。一些苯教仪式总共要用到八十一种姜普。在“叫魂”(བླ་འགུགས)仪式上也要使用姜普，雷兴(Lessing)[70]叙述说，如果叫魂仪式由男子进行，仪式所用姜普就要用桦木制做；如叫魂仪式由妇女进行，所用姜普就必须用刺木或灌木制做。

有一些姜普上面绘男人像，另有一些绘女人像。画在姜普上的男子都穿传统的西藏服装，手里拿一支箭；画在姜普上的女人也穿传统藏式女装，手里拿一支纺锤。姜普画面上的男人像叫“男面”（ཕོ་གདོང）（有时写作ཕོ་ལྡོང）；画面上的女人像叫“女面”（མོ་གདོང或མོ་ལྡོང）。男面和女面都被认为是一种鬼（གླུད或叫“逃羊”），用他们来代替某个家族所有的男性

和女性的成员，并将其作为供品供奉给威胁家族安宁的凶神。正象大多数的鬼（55）用面团塑制一样，有的男面和女面也可用木板条绘制而成。此外，在版上绘男女面相的娄普和面团塑制的娄普之间，经常放置一块木板，木板上画一座房屋。画房的木板就叫“善房”（ཁང་བཟང）。这种布置就表示人们向神敬献了房子，房子里有人等一切供品。不过，也有人说善房是用面团塑成的。

在西藏的毁敌法术中，巫师把意念中的“敌人”加以伤害，甚至将其杀死。这样做了以后，巫师意念里咒杀的那个人肯定会大病不起或者死去。所咒之敌的模拟像被称作“灵嘎”（ལིང་ག）或“灵卡”（ལིང་ཀ）。这个词既用来指画有敌人样貌的纸片，也可以指用面团捏的敌人。灵嘎面人一般要“穿”上从敌人曾经穿过的衣服上取来的布片，还必须插上一些敌人的头发或敌人剪下的指甲等物。有一种也叫“灵嘎”的仇敌模拟塑像，是西藏僧人跳某些宗教面具舞时使用的。在拉达克的黑米斯贡巴（Himis Gompa）地方，每年都要跳一次大神[71]。在跳神的过程中，戴骷髅面具的跳神巫师将一“灵嘎”毁掉。灵嘎有时也做成一个圆锥形的简易朵玛。在苯教关于怎样施行巫法的经卷中提到了很多种不同的“灵嘎”（简写为ལིང）。但经卷中关于这些灵嘎的外形及用途都没有记载，我们也没有得到这方面的资料，这是非常遗憾的。经卷提及的灵嘎是：儿灵（བུ་ལིང），这大概是与人的头顶（[illegible]）有某种关系的灵嘎；阳灵（ཕོ་ལིང）；阴灵（མོ་ལིང）；童灵（[illegible]）。这三种灵嘎显然是指男人、女人和儿童的模拟像。还有敌人的模拟塑像“敌灵”（དགྲ་ལིང）和“蛊灵”（[illegible]）等。

在有关黑巫术的藏文文献中，经常可以看到为了索取某

个仇敌的性命而举行的各种巫术需要一些特殊的灵嘎画像。例如，有一种灵嘎画的是两个捆绑在一起的身躯，叫做“瓦脱灵嘎”（འ་ཐུད་ལིང་ག）；有一幅灵嘎画的是吊起的裸体男人，舌头从嘴里伸出来老长老长。这幅灵嘎叫“阿日代灵嘎”（ཨར་གདུད་རྒྱ་ལིང་ག）；画一幅上了镣铐的人体灵嘎的叫“扎贝灵嘎”（བརྡུད་འཕེ་ལིང་ག）；灵嘎上画有支在烈焰上的一口大锅，锅里正煮一个捆绑的人，这种灵嘎就叫做“贡保买顿沃灵嘎”（མགོན་ཟ་ཞི་བསྡང་འབེ་ལིང་ག）。

西藏有很多的驱鬼仪式也用人的模拟像。这种模拟像叫“鲁朵”（གླུད་གདོང）或简称为“鲁”[72]，也可以叫做“鲁测”（གླུད་ཚབ）、“藏鲁”（གཙང་གླུད）或“俄鲁”（ངར་གླུད）。另外一个类似的名称叫“俄米”（ངར་མི），主要用来指一种用圆锥形面团做成的小型“鲁”。假如有某个妖魔威胁某人、某家族或某部落的安全，人们便要举行特殊的打鬼仪式，制成“鲁”（模拟）像。这样，所有威胁个人和家族的鬼怪和瘟病都附在人们制做的“鲁”身体上，人们便可以安然无恙。西藏人认为，要让鬼或瘟疫等邪祟从人身上离开，制成的模拟像必须穿上打鬼仪式上被认为是魔鬼的那个人一度穿过的衣服，这样“鲁”身上才有“鬼气”。此外，还要把那位替魔人的一些指甲或毛发等也插到“鲁”身上，最好用那人洗过身体的水来和塑制“鲁”像的面粉。不过上面说的这些方法只能用来做一个简单的“鲁”像，一般用它来治疗人们因祟于妖魔而得的疾病。可是在某些特殊情况下，就必须用特殊的“鲁”像。特殊“鲁”像的躯体还是用面团塑制，所不同的是插在“鲁”像身上代表“鲁”的骨骼、器官等的材料都是用比较贵重的物品制做的。比方说，用一片海螺壳表示骨头；用一

块犀牛肉代替“鲁”肉，用白尾鹰的绒毛表示肌肉的纤维质；一种叫做“普喜栽”的药用植物的纤维表示血管；用一片藏红花色的丝绢做成“鲁”的舌头，鼻子是用铜或石头做成的；耳朵是用桦树皮切削成的；用一块切成心脏形状的肉或一种叫做“肖夏”（ཤོ་ཤ་）[73]的药用果实塞到塑像里面做“鲁”的心脏；用朱砂色水作“鲁”的血液；把珍珠塞到塑像脑壳里作“鲁”的脑子；用一块叫“佛手”（དབང་ལག）的植物圆根[74]做“鲁”的双手；如此等等。这些安置在塑像（模拟俑像）上代替器官和肢体的物品按佛徒的说法叫做“替供”（也用གླུད་这个词表示）。例如，海螺片叫“骨骼替供”（རུས་པའི་གླུད），朱砂水叫“血液替供”（ཁྲག་གླུད），犀牛肉叫“肉替供”（ཤ་ཡི་གླུད）。

特殊的替供有“阳鲁（ཕོ་གླུད）、“阴鲁”（མོ་གླུད）、“童鲁”（བྱིས་གླུད）（与我们前面的阳灵、阴灵、童灵联系起来，比较两者的异同），三种替供是指表示男人、女人和儿童的替供。带有邪魔之气（གྲིབ）的替供像叫“邪污之鲁”（གྲིབ་གླུད）；叫做“年鲁”（ལོ་གླུད）的替供像用来禳退凶年恶兆，“祛死鲁”（ཤི་འདྲེ་གླུད）是一种吸附使人死亡的魔力或者用来伤害他人的替供塑像。还有两种保护牲畜的替供俑像，一种是保护马匹的“马俑”（རྟ་གླུད），一种是保护其他牲畜的“畜俑”（ཕྱུགས་གླུད）。两种俑像都可以禳退、引走伤害家畜的精怪。不过，“马俑”“畜俑”这两个词也可以理解为人们制做的马或其它家畜的替供物。有时，仅用面团或动物制成的“鲁”是远远不够的。在某种情况下，还要用人来作为替供。例如，在拉萨每年一度的“驱鬼”期间，就要选出两个人作为替供。居住在拉萨的人们把自己的罪孽和不祥一古脑儿抖落出来，推到他们“制

成”的两位替供身上。关于“驱鬼”和其它一些法事的情况，我们在下面还要详细地加以叙述，这里就不多谈了。

我们知道，小型的“鲁”、朵玛，还有各种用于驱鬼仪式中的用面粉制成的其它象征供品，大多都是用藏语叫“塑板”([illegible])的木模制做。我们在前面已经提到有两种木模：一种叫“杰安拉桑塑板”([illegible])，它是在宁玛派的“神烟”([illegible])仪式上使用的；另一种叫“顿杰拉桑塑板”([illegible])，它是在苯教仪式上使用的。有的塑板是一块平板，平板的一面或双面都有图画；有的塑板则是一根长棍子，上面刻有交叉十字纹，或在方形木棍的四边都雕上图案。

大多数的塑板都包括以下几样东西。一种塑板是绘有四位神魔形象的塑板，四位神魔就简称“四魔”([illegible])，每个魔右手都提一副绳套，但左手里拿的东西各不相同；第一位魔左手持“响”([illegible])，这是苯教徒使用的一种典型乐器；第二位魔左手持刀；第三位左手持缚有三角旗帜的长矛；第四位魔左手挥舞刻有凹痕的魔棍。另一种塑板大多数都刻有“男面”和“女面”的画像。在绘男女面的塑板和另一种割开的塑板上也可以再画上持各种魔器的“四魔”画像。此外，我们还可以在一种塑板上看到画着一些动物持供物献给神灵或者献给陪伴怒相护法神猛犬的图画。

从我在西藏的时候获得的一种塑板看，塑板的一面绘有牦牛、绵羊、山羊（西藏人合称为“牦牛、绵羊、山羊三者”[illegible]）；狗、豺、狼（合称为“狗、豺、狼三者”[illegible]）；还有马、骡、虎、鸟等动物形象。在塑板的另一面绘有各种土地神([illegible])，其中有四位土地神占据了塑板

四方的主要位置。此外还有绵羊头地神、山羊头地神、鹿头地神、猪头地神、公牛头地神、鼠头地神和虎头地神等。这些地神是以他们头部的相貌命名的。

我所见的塑板上的图画还有各种供给善相或怒相护法神的朵玛；属于十二属相的十二兽；行星七天内走过的星位图，叫做“黑痣”（སྨེ་བ）的魔方；护法神的各种饰物、盔甲和兵器，如头盔、胸甲、高筒靴、剑、刀、各种旗帜，长矛等；此外还有几排人像。这些人像或是代表护法神的伴神，或是代表供恶魔们享用的人肉供品。

还有几种特殊的塑板是用胶泥、面团、酥油或者是一种叫做“齐苏恰拉”（འཁྲིས་བཙོན་བཅའ་ལག）的东西制做的。这些塑板上面画的都是佛像，或者把它作为吉祥物由主僧粘在自己两边太阳穴上，以便作法时吉祥圆满。我看到用“齐苏恰拉”制做的塑板都是用封蜡做成，并做成半球状。

一套塑板还包括一把小锉刀（ཟགས）和一块叫“仁钦达”（རིན་ཆེན་བདང）的金属。实际上，“仁钦达”是用金、银、铜、青铜、铁五种金属（རིན་ཆེན་ལྔ）组成的合金。当给神灵制做制品时，用锉刀从“仁钦达”上锉下一些金属粉末。到了为神灵举行法事的时候，这些金属便表示敬献给神灵的贵重财物。

“血湖”（ཁྲག་མཚོ）是在为怒相护法神举行的法会上使用的祭品。它是用红色糌粑制成的圆形微凹、平底的供糕，表示供奉给怒相护法神的甘露。

在举行宗教仪式期间经常用到的小供品是所谓的“鼎劳”（ཏིང་ལོ）。这是用面团制成的一个小碗。此外作小供品用的圣器还有酥油制成的酥油灯（མར་མེ）。

有一种供品叫“切玛”（ཕྱེ་མ），照字面解就是“面粉酥

油”。举行法仪时也经常要用到切玛，特别是在祈求吉祥、繁荣的祈祸仪式中应用得最为广泛。每到藏历新年，人们都要举行庆祝仪式，这时便要使用切玛。藏历年使用切玛的形状是这样的，一个带四个外倾边的长方形木盒，正象一个水槽。“水槽”中央用一块木板隔成了两等分；等分的一边盒子装满糌粑；另一边装满谷物，两边都要装得满满当当，使其木槽两边凸出两个圆锥状的糌粑和谷粒堆。然后按一定的距离在堆上装饰一些酥油块。最后，在切玛的两个锥顶插上一些谷穗、麦穗等。

用于宗教仪式的切玛是在一个有腿柱的圆形鼎里堆满糌粑，使其成锥状，然后在糌粑的堆顶上装饰酥油团，把酥油团从锥尖顺着它的四个锥面一直装饰到锥顶。

“蔷普”([illegible])，有时也叫“强普”([illegible])。这种供物是指一种用面团制成的粗面条。其制法是，先在手掌上来回揉搓面团，然后把面团从指缝里挤出来，或者压迫指关节，把面团挤成波浪状的面条。在一些驱鬼邪仪式上，要把“蔷普”放在俑像“鲁”的旁边作为“鲁”的供品。听说这类仪式前些年就举行过。有时一些必须染色的“蔷普”经常用作简易供品。西藏的医生也可以用它来治疗病人。医生把“蔷普”放在患者的身体四周，等“蔷普”吸出病人体内作祟致病的“鬼”之后，再把“蔷普”撤掉。根据西藏佛徒的说法，认为“蔷普”也是提醒僧人注意戒行的供品。因为按佛门戒律，从中午到午夜这段时间内他们应该禁食。

关于“蔷普”的起源，有一则传说解释说，在佛祖释迦牟尼的时代，印度有一位很厉害的罗刹鬼。由于她经常劫掠和吞食儿童，使得住在她附近的村民人心惶惶，一片恐怖。于

是，村民们来到释迦牟尼跟前诉苦，佛祖答应帮助众生解脱灾难。他静观坐禅，用一双洞察神魂的眼睛看到了罗刹所居的岩洞的种种景象，但岩洞里除了有一个罗刹自己的孩子之外其他什么小孩也没有。佛祖等罗刹女从岩洞出去以后，在一刹那内进到妖女的岩洞里，把她的孩子藏到自己化缘的碗里带了出来。罗刹女回来后，发现自己的孩子没有了就号啕大哭，在荒野上到处搜寻想找回她的孩子。可是，整整找了七天七夜还是毫无下落。最后，罗刹女来到释迦牟尼住的地方，请求佛祖帮助找回她的孩子。佛祖问罗刹女，你丢了孩子心里是否感到很难受。罗刹女回答说是，並详细告诉佛祖她丢了孩子之后心里的难受之情。等罗刹女说完后，佛告祖诉罗刹，那些被她吃掉孩子的父母不是也和她罗刹女同样忍受着多么大的悲伤和痛苦吗。听了佛祖的话，罗刹女感到非常惭愧，答应如果把她的孩子还给她，她就不再做害人孩童的恶业了。等罗刹女发誓之后，释迦牟尼把那个孩子从化缘的碗里放了出来。母子相见使得罗刹女欣喜若狂。此后，罗刹女请问，今后不许她吃人肉，那么她靠什么东西活着呢。基此，释迦牟尼命每个佛徒在吃饭时为罗刹省出一把面团。

在驱鬼驱邪仪式上还使用一种面团做成的供品。这是一个面团塑成的立方体，叫做“台举”（[illegible]或[illegible]）。

西藏很多宗教仪式上使用的最重要的圣器便是箭。箭是男性成员的一种标志。特别用于占卜应验仪式的箭被人们认为是神箭，或叫做彩箭（[illegible]）（是用五彩装饰的箭）。彩箭作为佛教传入西藏之前当地众神的标志，这一点我们已经谈到了。西藏佛教僧人做法事时使用的彩箭的名称是从苯教僧人那里借用的，並且较多地流行在宁玛派僧人的法仪

之中。

彩箭有如下几种：

〔1〕修命箭（ཚེ་སྒྲུབ་མདའ་དར）。这种箭箭头（[illegible]或[illegible]）用铁制做，箭杆涂成红色。大多数的箭箭杆尾部有五个尾刺，每个尾刺上面系有三根操纵箭飞行方向的羽毛。每个尾刺都涂有不同的颜色，白、黄、蓝、红、绿五色丝带绑在箭杆尾刺之上，不同颜色的尾刺上就系有不同颜色的丝带。按照过去的习惯，要在箭尾系上秃鹰的肌腱索。到了今天，人们发现用各色丝带比较方便，就用丝带代替肌腱索带了。举行仪式时，箭杆尾端用一节绳子悬一块小小的银镜，用神箭的尖头向下戳进装有谷物的容器中。这种典型的彩箭主要用于为无量寿佛（ཚེ་དཔག་མེད）、白绸女神（[illegible]）、莲花生举行的法仪中，也用于长寿五姊妹圆光占卜（[illegible]）和多吉雍仲玛圆光占卜（[illegible]）。不过到了后来，这种箭后面就不再带有五个尾刺了。

〔2〕兴福箭（གཡང་སྒྲུབ་མདའ་དར）。这是一种带有一个铁尖，带一个尾刺的箭，结构比较简单。它的一个尾刺上缀有三片羽毛，箭杆上挂一只海螺贝，还有三到五条丝带。使用时，将箭头朝下插在一盆谷物里。插兴福箭的盆里装的谷物要比插修命箭的盆里装得谷物要多一些。兴福箭也简称为“福箭”（གཡང་མདའ），主要用在祈求吉祥繁盛的仪礼中。在这些礼仪中人们祈求的主要神灵是福庆之神（གཡང་ལྷ）。福庆神也是古代神之一，他乐善好施，能给他的崇拜者带来大量的财富。此外，仪礼中还祈求多闻天王（རྣམ་ཐོས་སྲས）、财神（Jambhala）、和各种夜叉（གནོད་སྦྱིན）。兴福箭的主要颜色取决于该箭所用仪式上祈求的神灵的特定色彩。例如，祈求的神的标志为黄色，

箭杆和丝带也都是黄色的。在西藏的婚礼仪式上，兴福箭还被作为一种吉祥物，由僧人挂在新郎的衣领上[75]。

〔3〕招财箭(ནོར་སྒྲུབ་མདའ་དར)。这种箭箭头用铜制成，箭杆涂成红色，没有分叉的箭尾插有三片稳向羽毛，箭尾上端系有黄、白、蓝、红、绿五条丝带。悬有三个骰子。这种骰子是用海螺壳制做的，与用作赌具的普通骰子有所区别，后一种是用骨头或象牙制造的。五色丝带中红丝带系在箭杆尾端的正中央。招财箭主要用于为财源天女(ནོར་རྒྱུན་མ)和读吠女神(བསོད་ནམས)举行的法仪。做法时，须将此箭倒插入装满谷物的容器中。为了简化手续，这种箭也可以适用于上面所有的法仪，不过，招财箭用于如上法仪时要在箭杆上系上小镜子、海螺壳和骰子。

〔4〕召请火神箭(མེ་ལྷ་འབོད་པའི་མདའ་དར)。这种彩箭是供奉给火神(མེ་ལྷ)的，在火供(སྦྱིན་སྲེག)仪式上使用。箭头用铁制成，涂成红色箭杆上系有红色的丝带，带有三片稳向羽毛。举行火供仪式时，把召请火神箭箭头冲东南方插在地上。之所以如此，是人们认为火神住在东南方向的缘故。

〔5〕风神箭(རླུང་ལྷའི་མདའ་དར)。这种箭是供给风神(རླུང་ལྷ)的。铁箭头，箭杆涂成绿色，並有三根稳向羽毛。箭杆上还系一条上面写有几行经文的经幡。因为东北方是风神居住的地方，所以，风神箭也必须头向东北方插在地上。召请火神箭和风神箭有时也不用稳向羽毛。

西藏各种十字符(མདོས)仪式也要用到几种特殊的彩箭(མདའ་དར)。运用这种仪式的箭有的文献统称作“杂色箭”(མདའ་ཁྲ)，有的文献则是以这种箭所供奉的神灵的特点来给箭命名的。例如，和神十字符仪式相关联的白色箭叫神箭

([illegible])，放在魔十字符([illegible])下面的黑箭则称做魔箭([illegible])。下面我们列出八种用于魔符仪式的箭。（先写箭名，然后依次是箭杆颜色、稳向禽毛种类、丝带颜色。如缺，则画“？”号）：

〔1〕神箭([illegible])；箭杆白色；稳向羽毛是秃鹰毛；丝带白色。

〔2〕魔箭([illegible])；黑色；乌鸦羽毛。

〔3〕水肿恶魔箭([illegible])；蓝色。

〔4〕赞神箭([illegible])；红色；猫头鹰羽毛。

〔5〕王箭([illegible])；白色。

〔6〕摇鼓箭([illegible])；白色；花纹虎毛([illegible]？)

〔7〕下箭([illegible])；黑色。

〔8〕星箭([illegible])；花斑色；五色。

在一些十字符仪式中，在中心十字符的下脚边置有十三支带有红色凹槽的箭。另把一种箭插在装满谷物的供品中（供品大概就是切玛），这支箭就被看作是确保繁荣的标志。在喜马拉雅地区（特别是在夏尔巴人中间）经常把竹子插在谷物里。

藏医和一些民间巫士也用彩箭给患者治病，解除病人的痛苦。这种叫“筒吸法”([illegible])的治病方法据说最早源于苯教，经常用此法来治疗被疯狗咬伤的病人。其作法是：先由医生或巫士拿一小镜子在患者身上来回移动，“目的是找出病灶所在。”找到病灶后医师或巫士把彩箭箭头触在患者病灶部位的皮肤上，然后从箭杆的另一端吮吸。把吮吸到的脓血等物导入早放在旁边的一只碗内。据看到这种医疗方法的人

讲，如果某人被疯狗咬伤，医生最后要吐出一小块正如狗咬去的那么多肉。医治结束，“所有的疼痛，脓血都被吸出”，医生或巫士拿起碗来吞食掉所有的秽物。虽然“箭筒吸法”被认为是相当原始的医疗术，但还有很多的西藏人坚信这是治疗狂犬病人的最好方法。

我们上面提到纺锤在西藏的宗教仪式中被认为是女性的标志。西藏解释供品及供法名称的文献都把纺锤叫“杂色纺锤”（[illegible]）。

注　释

〔1〕参阅 the works nos.5625/45 and 5625/79 Tohouk Cata logue。

〔2〕据说吐蕃赞普（[illegible]）由此山而下，辛沃（[illegible]）也诞生在雅拉波香山上；吐赞天赤七王也被说成是从七座不同的山峰降凡的。参阅图齐《西藏画卷》(Painted Scrolls Ⅱ p．728，P．741，note 53)。

〔3〕参阅杜散特：《莲花生遗教》（Toussaint, Le dict de P adma）P．245。

〔4〕见 [illegible] 手卷 Fols 24。

〔5〕根据杜散特，《莲花生遗教》P．246，念青唐古拉山神之隐名是多吉觉热载（[illegible]）。

〔6〕见注〔4〕Fol 2b。

〔7〕图齐《印度——西藏》六卷255页提到苏普阿巴举的是念珠

〔8〕见[illegible]木刻版卷44。

〔9〕见[illegible]手抄本Fol1°

〔10〕见达斯（Das）《南赡部洲广释》P·27

〔11〕见[illegible]写卷卷78

〔12〕见注〔4〕。

〔13〕见[illegible]木刻版、Fols6。收入《降央堯 贝多吉全集》万卷。

〔14〕[illegible] 木刻版Fols6选自安 多[illegible]全集。见Fol2。

〔15〕毡和酥油（酥油用来代替白雪）被应用于龙崇拜形式。贝 骆克（Rock）《纳西的龙崇拜与有关仪式》（The·Na-2k hi Naga cult and Related Ceremonies)第一卷120页。

〔16〕孜各利画指西藏一种袖珍壁画——译者。

〔17〕见[illegible] 木刻版Fols 18，选自安多[illegible]全集。

〔18〕干城章嘉峰海拔8585米——译者。

〔19〕见华德尔，《西藏的佛教》Waddell《Buddhism》(佛教)P·37。

〔20〕此段根据Burmiak kazi [illegible]利用保藏在多伦寺(Talung)的手稿所作的注释；也可参看Waddell《佛教》P·217。

〔21〕见 [illegible] 写卷。属Burmiak kazi所有。

〔22〕见 [illegible] 手

卷。属Burmiak kaiz。

〔23〕西里古里，印度城市。位于尼泊尔、锡金、不丹三国边境的城市。有道路通大吉岭，经噶伦堡通甘托克，出亚东可达日喀则——译者。

〔24〕玛尔康，西藏地名及部族名，是玛尔巴大师的诞生地——译者。

〔25〕参见注〔15〕，

〔26〕同〔25〕见该书P·143，

〔27〕图齐《印度——西藏》第四卷102页。

〔28〕Rock认为，“三大神之白雪山，乃诸神之圣山”见华盛顿出版《国家地理杂志》1931年第7期PP1—65“National Geographic Magazine”华盛顿（July）1931

〔29〕《印度——西藏》第四卷52页。

〔30〕见霍夫曼（Hoffmann）《西藏苯教史考》(Quellen zur Geschichichte der tibetischen Bon-Religion) 威士巴登版（Wiesbaden）1950 P·267。

〔31〕见[illegible]。

〔32〕图齐《西藏画卷》第二卷 P·632 P·741。

〔33〕同上。P·730

〔34〕[illegible]或作[illegible]即铜绿，是藏医用来治疗麻疯病的药物之一。见《西藏画卷》三卷67页。

〔35〕同〔32〕见该书二卷625—679页。

〔36〕关于西藏西部一些保护神的姓名，请参看G·Tucci-E·Ghersi, Cronaca della missione scientifica Tuccinel Tibet Occidentale (1933) Roma 1934 P·375

〔37〕神巫，指神灵附体于之的凡人巫士。能代神说话，沟通人神的联系——译者。

〔38〕Sādhana 梵语。

〔39〕见原书第七章注24。见原书P·103（待译）

〔40〕黎吉生：Historical Edicts P·52 写作 [Tibetan]。根据黎的说法，这位教臣经专门处置的尸体保存在拉萨附近的聂塘寺([Tibetan])。他头戴面具，右手持箭，左手握绳套。参看该书35页插图。另外还可参看霍夫曼《西藏苯教史考》P·303

〔41〕本书的前面几章专门论述各类护法神，待译。

〔42〕东陇寺，在西藏林周县。

〔43〕参看毕达克著《内地和西藏》P·143

〔44〕见《锡金地名辞典》（Gazeteer of Sikkim）P·8

〔45〕显然是指位于兰嘎错（Rakas Tal）西部的甲尼玛寨([Tibetan])。参看图齐绘的地图，《印度——西藏》第二卷。

〔46〕四位保护神的后面三位神在《锡金地名辞典》第356页已有记载。

〔47〕参见图齐《西藏画卷》第2册第725页。写作"[Tibetan]"。

〔48〕佛教中的一种指形。是用左手食指尖指人表示威胁，叫"恐吓印"。藏语叫[Tibetan]——译者。

〔49〕在原书72页对四位女神是如此描述的：

突姆辛吉廓固玛，右手持海螺斧，左手持装满血的脑盖骨碗。她有一个缀五个干脑壳制成的王冠，王冠用宝石装饰；身上穿的是白斗篷，骑一头长犄角的野公牛。

突姆辛吉拉杰玛有五十双手。五十只右手持五十把剑，五十只左手持魔用投石器。上身穿人皮，下身穿虎皮，骑一头野牛。

突姆澎嗒玛，右手持一钩子，左手捧一颗敌人心脏。腰上围虎皮

腰带。嘴里吐出用血做的"梭"([Tibetan])，骑一头黑色的野牦牛。

突姆索切玛的五只右手持有凹槽的木棍，五只左手持有绳套的心肺。她上半身穿人皮，下半身穿熊皮，骑一匹白鼻的"羌"(kyang)。四位女神都用人头制成花冠，并在上面饰有珍宝。

〔50〕“木”（དམུ）是一种能使人患水肿病的恶魔——译者。

〔51〕见[illegible]木刻版卷8。

〔52〕见[illegible] 木刻版卷36。见Fol3a

〔53〕参《西藏宗教仪式中使用的供品和圣器》一章，见后页。

〔54〕见[illegible] 写卷，卷10。

〔55〕指[illegible] 写卷，卷10

〔56〕“野人”（མི་རྒོད）一词。实际上是指喜马拉雅山区探险队发现的所谓“雪人”。西藏人叫这种动物“雪人”（གངས་མི）；“强人”（མི་བོལ་བ）；“巨人”（མི་ཆེན་པོ）。夏尔巴人叫“野人”作“耶帝”（Yeti）。雷布查人叫“雪妖”（ཆ་ཕང）或“山妖”。他们把雪妖或山妖尊为猎人之神和山岭众兽之王。西藏人和锡金雷布查人都把“雪人”描绘成一个巨大的黑褐色猴子，有一个椭圆形的头颅，头上长着稀稀疏疏的红发。直立起来大约有七英尺高。据说“雪人”居住在山林里最高的一片林子里，有时也出来觅食，寻找在冰凌石上生长的一种含盐的苔藓。找到苔藓之后，“雪人”便直立起来在雪地上踱步，在雪地上留下足迹。熊也留下这种足迹，西藏人把这种熊叫人熊（མི་དྲེད）（“人熊”一词在喜马拉雅探险队的报告里错记为Mete，并错译为“可恶的”）。当地的猎人认为“雪人”是一种胆怯的野畜，他不伤害人，而且正濒临灭绝。

〔57〕这里似指藏红花（ཁ་ཆེ་ཤིང）。

〔58〕“吉旺”见Hübotter，Beiträge P．68，

〔59〕详见原书第483页，待译出。

〔60〕Hübotter，Beiträge P．81，Pardantus dichotomus sinensis。

〔61〕“བད་སྨན”显然是指བད་སྨ即莨菪。见A．Desgodins《藏语—拉丁语—法语辞典》（Dictionnaire thibétain-

latin_Frangais) 香港1899年P・445。

〔62〕见注〔5〕，见该书71页，即ཏིག་ཏ་ཤིང[illegible]。一种藏药。

〔63〕参看华德尔（L・A・Waddell）《僧人念珠及用途》(Lamaic rosaries,their kinds of uses) JASB加尔各答,1893。

〔64〕见原书P・481，待译出后补齐。

〔65〕这里列出的藏文指地砾，乌头碱和血毒。

〔66〕见[illegible]

[illegible]

〔67〕参看托马斯《象雄语》伦敦1933年版PP405—410 F・W・Thomas The zhang-zhung language JRAS。

〔68〕关于松巴，参阅托马斯《南语——汉藏边境的一种古代语言》(Nam,An ancient Language of the Sino-Tibetan BordeHand 1948年)

〔69〕根据T・de・lacouperi所说"康薪是西藏书写文字的伊始"见DRSB伦敦，1885。

〔70〕莱斯因《叫魂》P・282注17（Calling the Soul）。

〔71〕见华德尔，Wadde《佛教》Buddhism P・528

〔72〕关于"[illegible]"可参阅莱斯因《叫魂》P・28注17。

〔73〕见注〔6〕《字典》P・387页。

〔74〕参阅耶施开（Jaschke），《字典》387页。

〔75〕关于西藏的婚姻仪式请参阅达斯（S・Ch・Das）《西藏的婚姻习俗》(The marriage Customs of Tibet)JASB 1893年。

〔76〕关于藏族人这种治病方法的详情请参阅W・A・Unbirg,

著Die Tollwut in der Heilkundedes lamaismus和《斯文·赫定博士率中国西北部科学考察队报告》见斯德哥尔摩(Stockh olm)1942年版。(Reports from the scie ntific expeditionto the North Western Prou incesof China the unders-hip of Dr.Sven Hedin)

松赞干布时代的西藏宗教：作为历史的神话

（法）麦克唐纳夫人 著 汪萍 译

一九七三年在新德里出版的乔玛名作《藏英字典》第302页上有如下条目：“松赞干布，公元七世纪西藏著名国王之名，他在位时佛教首次传入西藏。”在这部献给欧洲藏学研究最伟大的先驱者的论文集中，根据近来这一领域的研究成果对此条目作一些注释，看来是恰当的。

西藏关于松赞干布事迹的口头和文字传说，近年来已由许多外国学者作过分析：对传说本身和有关特别事件作了种种尝试，以图区别历史（事实真象）与神话（关于事实的传说）。但是这些探讨并未就这位伟大的国王本人的信仰，和他在世时佛教对西藏的影响程度得出统一的看法。而且对于佛教输入的宗教基础也没有什么一致的意见，它是灵气主义的、萨满教式的、不成系统的苯教，还是已形成为系统宗教的苯教？道教是否先于佛教存在于西藏一些地区？它如果与R·A·石泰安教授称之为“无名”宗教有关的话，其情况如何？在七世纪上半期，上述所提到的宗教生活各方面是部分还是全部存在于西藏？它们的比例以及它们之间的协调和对抗的关系如何？松赞干布的确是一位佛教徒，是佛教在

西藏传播早期伟大的促进者，直至今日这仍是大多数藏人的信条[1]。但他是否真是佛教徒以及他对佛教信仰的程度，这是外国学者争论不休的问题。所以阅读有关材料得出的第一个印象是，我们一方面面对着民间信仰，另一方面则是学者对这一信仰的怀疑。第二个印象是几乎还没有花力量去理解西藏人为什么相信并写下他们对此所做的事。

为了证实以上的观察，可能需要强调一下仅是对松赞干布所表示的看法就有多么大的分歧。因此我要由列举一些西方学者的观点开始。注释被人类学家称为《松赞干布之手印》的早期西方学者之一是巴考，在谈到西藏君主与汉人的婚姻时，他将《松赞干布之手印》中的一段玛尼经编译成法文，用在他对《敦煌纪年》和伯希和译《唐史》的注释中。他的文章是最早致力于较多地使用各种文字材料的。他的分析使他得出结论：松赞干布“与其说是个佛教徒还不如说是个好战者”[2]。稍近些时候D·斯内尔格罗夫和黎吉生指出：“松赞干布统治时的佛教可能仅限于宫廷，其僧侣为印度人和汉人，可能有一些藏人已经在学习这种新的信仰，并协助最初的佛经翻译，但这还不能确定”[3]。R·A·石泰安写道：“起初大概只是一些初步的接触，而不是佛教真正的渗入宫廷，这至少是汉文材料给我们的印象”[4]。魏里认为：“松赞干布可能是一位文盲君主，直到公元649年死时一直信奉藏人的萨满教”[5]。P·戴密微写道：“西藏皈依佛教并非象当地传说的那样，在公元七世纪松赞干布（死于650年）〈原文如此〉与文成公主（死于680年）结婚时，也不是在八世纪上半叶赤德祖赞（死于755年）与金城公主结婚时，而是在赤松德赞（755—797）和他的继承者时代，即

公元八世纪下半叶”[6]。G·图齐则说："松赞干布国王皈依或广泛传播了佛教，这大概是没有问题的”[7]。图齐而且是第一个对《手印》中松赞干布与尼泊尔公主尺尊(Bhrku-ti)结婚的一段历史的真实性提出质疑的学者。他写道："就象莲花生有两位妻子意希措结和曼陀拉哇，松赞干布也被认为象观世音菩萨一样由他的两位度母辅佐。宗教团体不顾历史事实，只是急于将他美化为神，这种情况可由以下事实得到证明：据说他没有死，而是在他的尼泊尔王后消失于他的右肩，汉王后消失于他的左肩之后，消失于等身像之中。这一强加于松赞干布的三部曲，是与他被等同于观音菩萨的通常形式之一喀沙尔巴尼 (Khasarpana) 分不开的，并伴随着他的女性配偶度母，即汉公主和尼泊尔公主尺尊”[8]。甚至在尼泊尔现在对藏王与尼泊尔人的婚姻的历史真实性也有怀疑，一位作者认为尺尊在西藏的模范佛教徒行为与她作为一位印度公主的背景很不一致[9]。关于松赞干布的宗教信仰和行动，联系他所处的时代，最新颖最深入的研究见于D·A·麦克唐纳的著名文章[10]。那篇论文中提出的观点，已被布隆多夫人(A·M·Blondonald)概括成三点，她写道："后来的资料将借自印度的文字和语法归诸松赞干布的创造，和他皈依传入西藏的佛教，而早期资料对后一点的缺载，相反使我们考虑到在松赞干布统治时期原始宗教的因素构成了王室宗教；这位被神化了的赞普再次被装扮成从神界‘下凡’的第一位神王，并因使其权利合法化。直到王朝崩溃，尽管王室已真正皈依佛门，其法令仍执行这些基于其权威之上的原则”[11]。

如果一些西方学者和大多数西藏人注意到保罗·穆斯近

五十年前提示的一条宗教发展中的规律，那么他们头脑中由于D·A·麦克唐纳论文而引起的惊奇甚至怀疑就会减轻。由于它的法文公式很少引起注意，我这里引用英文的译文：“一种信仰一旦形成，其被描述和解释的方式，和在那一阶段被赋予的起源，必须不同于它被创造的真正方式和真正起源。——因为那时人们是由于它的存在而试图解释它，他们所掌握的这种信仰，已不同于其创始者。它产生于异己的东西，而一旦分离，就开始排斥异己，哪怕这是它的来源”[12]。西藏佛教史家努力抹去其同胞记忆中构成王室宗教的因素甚至其真实名称（གཙུག）的做法，看来就是这一规律的极好例证。

《手印》中一个特别重要的情节最近由米凯利·阿里斯作了分析。他使用了他例举的十种藏文资料，分析了被认为是松赞干布所建的十二座镇皮寺庙：“四大茹诺（རུ་གནོན་ཆེ་བཞི）；四塔都（མཐའ་འདུལ驯服边境的寺庙）；四羊都（ཡང་འདུལ驯服之外地区的寺庙）”。阿里斯似乎成功地证明了今天不丹的两座古寺格迥拉康（སྐྱེར་ཆུ་ལྷ་ཁང）和绛贝拉康（བྱམས་པའི་ལྷ་ཁང）是十二座寺庙中的两座。他引用并赞同R·A·石泰安的评论：“一位国王一旦在中央被树立起来，其征服与管理的职能就伴随着这样的汉族观念执行：在同心的方形地带，一个方块套着一个方块，从中心向远方扩展”。为了证明这个观点，阿里斯将注意力放在玉贡（ཡུ་གུང）中指出的五层控制区：“1）国王的领地，2）王子领地，3）平定地带，4）盟邦地带，5）未开化的野蛮地区”。他写道：“藏人的体系一定是它的缩小或与之相似的，其地带1）、4）、5）大概被选作最适合西藏的世界——请不要忘记，七、八世纪的统治者

认为这个世界即使不比汉地更强，也是与之相当的”[13]。同时玛赛尔·格朗耐特也强调过去汉族习惯于把地球设想为五个相套的方块构成的体系[14]。但我不知阿里斯所用的材料中有任何地方西藏史家说到他们是在有意识地引用汉人的方块相套理论。尽管五层相套的概念未必象曼陀罗（rajmaṇdala）观念在Kautiliya之佛经中的发展那样影响早期西藏历史观，我们还是应该记得方块相套权力中心说已被证明存在于大大小小的亚洲传说之中[16]，而且早期藏王似乎就埋葬在几个方块的中心[17]。我认为要理解阿里斯所分析的西藏十二寺庙系统，其根本在于它构成了一个整体。因为仅仅钉住魔鬼的四肢作为国王统治的榜样这没有什么用，为了建立佛教的秩序，必须钉住它的整个身体。

阿里斯得出的重要结论之一是，《手印》在藏文资料中是随着佛教在西藏的扩展而演进的，并且缺载于最早期藏文文献。有人也许会强调《手印》中某些情节看来的确是有历史真实性的——例如军事征服——经常在《手印》的藏文本中完全不被提及。相反的保存于我们今天的夏都开崩（Sherdukpen）之上下文中的《手印》看上去却缺乏任何历史基础[18]。

我已在别处讨论过，在喜马拉雅部落中，权力模型被故意公式化并为某些杰出人物所用以作为统治社会的工具[19]。松赞干布在藏文本《手印》中所被例举的行为，看来正是这种情况的进一步证明。正是佛教使西藏有了文字，正是佛教构成了西藏文化政治体制。为了向人民头脑中灌输他们第一位佛教国王的某些印象，西藏史家在建立长期宗教国家权力关系的过程中，不仅接受了那位国王权力设施中的某些体

系，而且把它们与一些经过选择的历史事件混合，至少从八世纪起，在他们所有的作品中都受到佛教和印度编史方法的影响。正如 B·G·高喀勒所指出的，现在在印度历史（一般理解为伊底哈萨，意为本事）被佛教混成了各种粗俗之谈。佛教徒完全不愿屈尊把他们的作品称作“历史”（即伊底哈萨），而是特别注意将其明示为缚萨斯（Vamsas，意为博义），因此恰当地说，佛教徒的历史意识是谋求以缚萨斯的术语来明确表述其自身，即一部主要是关于佛的口头、背诵或文字传说的历史。任何符合这些主题的就成为缚萨斯的正统部分，而不是伊底哈萨。其原则为一种稳固的连续性，无论是弟子继承还是王室和朝代的继续，都注重于符合佛教历史的主要目的。那个目的是道德地设想出来的，即作品应提供幸福快乐、“充满信仰和各种各样的欢乐”，使人欢欣鼓舞。它应成为一部代代相传的编年史，应该为“促进宣教（Sasanavuḍḍhi）”、为“在听众中创造信仰”、“引起宁静快乐的感情”而写作[20]。正是作为这种“历史”（vision engagée）的继承者，西藏作者写作了他们的编年史并在后来将其付梓，公诸于众。

在沿着这条思路继续之前，在这一点上用另外一种方法去考察《手印》也许是有益的。直到今天一般还是认为，佛教传入西藏是极为重要的事件，这应由哲学家去分析。然而至今为止这方面的专家的确已做了大量的工作，使我们已经能够将西藏置于特殊的地理文化区域和民族文化发展的更广阔背景中，并继续进行比较研究。《手印》应该在 G·S·克尔克所说“文化发展的经常现象”中占一个应有的位置，即“英雄时代”。“这些作品相似的缘由是”，他写

道："他们都起于英雄时代或其直接继承者。这样一个走向许多不同民族发展开端的时代，其主要内容是对战争、冒险的嗜好、一个强大的贵族集团，以及一种简单而暂时充分的、缺乏进一步美学提炼的物质文化"〔21〕。C·M·波若（Bowra）在他的杰作《英雄史诗》中已经指出："英雄史诗的听众通常以为它是事实的记录，它也的确在没有文字记录历史的社会中代替了历史。它被认为是对于过去的权威性叙述，甚至被用来解决诸如关于土地和祖先的争执"〔22〕。我认为克尔克和波若在详细叙述英雄的普遍传说时，都过高估计了史诗的作用而贬低了散文。而且，R·A·石泰安教授关于《格萨尔王》史诗的宏大精深的研究，分散了对藏族口头和文字传说中其它较短史诗的注意。

在西藏随着佛教的传入，口头传说开始被记录下来，并以这种方式被固定下来，因此口头传说逐渐越来越依附于文字记录。我于1959年在噶林邦（Kalimpong）从一位实际上是文盲的藏人祖开（[illegible]）处记录的《洛竹》（[illegible]）口传本，其中充满了引自印刷书及稿本的材料，而这些都是讲述者从未看过却详细听过的。

在佛教传入西藏的早期，似乎很少有关于印度历史的直接知识。E·哈尔曾专力研究《青史》（1478）的作者所表示的遗憾，即他不能写下阿育王的历史，因为他不知道谁掌握了有关王室继承的印度皇家编年史。研究者概括道："一个较稳定的"佛藏族传说涉及四位印度国王，他们"属于释迦家族的不同支系，他们都自认为是印度第一位王摩娑玛底或摩诃娑玛达（[illegible]）的后裔"〔23〕。哈尔写道："显然佛教传说人物——部分是为在某些时刻以将其与释迦相关联

的方法来显示雅陇王朝祖先的杰出高贵，就象后来成吉思汗宣称祖先是摩诃王一样，自认为是雅陇国王的后裔；另一部分是为从一开始确立王朝的佛教背景……并以选择瓶沙王、出爱王或波斯匿为祖先，来强调聂哲赞普出生时的奇妙做法的方法，确立在西藏王朝中转轮王出现的传奇式的预兆”[24]。他已说明一个大满之红相一开始在西藏是既不当又不被理解的，并且其作者包括其名单中的古代圣人都没有印度因素[25]。

佛教历史所面临的问题，就象高喀勒很好理解了的，对西藏情况是很贴切的。上面所引的他的评论也指出此，即建立“一个完整的连续性，无论是门生继承还是王室的代继承。”很简单，他们努力把西藏的第一个王朝在历史时间上依附于佛教和佛的家乡印度。指出这一点，并不是否认汉族的撮土为卜和儒家、道家宇宙观、君权论曾影响西藏早期“历史”作品。但保罗·穆斯也许称作“l'op'eration 佛教”的总计划，是要将西藏与印度联系起来。不过同时其注意力也在于民族建设；西藏将被建设成一个区别于印度的文化实体。

在印度本土佛教的转轮王，最杰出的当然是阿育王。他在自己的铭文中并没有表示自己是一位转轮王，但这与现在的分析无关。他在口头和文字传说中都是著名的，作为84000座佛塔的建造者，这个形象不仅有建筑学上的意义也具有政治和宗教意义。这个形象起源于它的婆罗门教的先例；同时它又抛弃了它们。穆斯将此事简述为：“根据我们前面所说的时间表，一砖一瓦地建立起他的祭台，每一块砖瓦都同时与摩诃波阇波提和韦陀有部分联系。也就是说是婆罗门教两个

段卡四分支的一部分。他的全部祭台体现了整个婆罗门教或摩诃波阇波提。据传说阿育王的行为与上述并不矛盾，他的超凡的支持者并非婆罗门教徒，而是体现在佛教中的达磨经。这些经典包括84000部，就象《梨俱吠陀》包括10800节论一样，因此阿育王根据佛教经典每一节相应地建造了84000座塔。这种建筑重现了佛教经典的统一性，据巴厘的说法，这是与佛教相对应的。因此，这样佛教国王就把他的权威建立在具有建筑意义的图象上，这是有利于婆罗门教传统的。尽管我们对此教义的解释还有一定的保留，我们还是可以承认在实际上王室宗教的执行过程达磨相对于阿育王就象《婆罗门百论》中婆罗门教徒与婆罗门教王一样。婆罗门教王代表了教徒，他接受教徒并在自己周围建立起井然的秩序，这是有利于他的统治的，因为婆罗门教就是宇宙的规律，一旦它被引入王室就必须在王室中建立秩序。因此同样阿育王周围的达磨也听从他的命令，而这样一个实体就在王室中建立了一个和婆罗门教一样的宇宙秩序，也就是佛的存在能够解释世界的存在，并且人们把佛教的价值引入王室的话，这个秩序就和世界的本来秩序很相象了”[26]。更近时，S·J·汤因比在讨论关于佛教世界的推若伐达（Theravada）区时，赞成把阿育王的例子当作引起政治行为并使之合法化的典型[27]。但是当佛教作家们成功地把阿育王的名字与佛教的传入不丹、克什米尔和尼泊尔相连，却从未提到他的统治曾伸展到西藏，也不提他把佛教传入了这个国家。总之虽然达磨是容易为一个宗教政治和多种族社会所接受的，就象在后来阿育王的铭文和法令中所表现的那样，但它即使曾为西藏早期缚萨斯式作品的佛教作者所知晓，这看来也是不太可能

的，在他们的作品中很少会受影响。他们感到有兴趣的只是传说中的阿育王，他与松赞干布的生活方式有些相似。就象玛拉拉舍开拉（Malalasekera）所指出的，有一些特定的词来形容一位转轮王：达磨弥迦、达磨拉雅、喀吐让托（Caturanto）、维结塔维（Vijitavi）、雅那巴达它伐日雅巴托（Janapadatthavariyapatto）等等，“他的统治既不是以刑罚，也不是以军队来建立，而是以正义（adaṇḍena asatthena dhammen'eva abhivijiva）”[28]。阿育王和松赞干布都是用骑兵征服了他们的王国，在皈依佛教后以显示正义来巩固政权的。松赞干布和阿育王一样受他的王后影响。正如高喀勒注意到的，“明显的目的是赞扬在性格上佛教感化所引起的转变的巨大。阿育王在皈依前是个残忍的人，而皈依佛教后几乎成了一位圣者”[29]。先例在西藏总是很被重视的，无论作者是什么宗派和社会背景都是这样。用一些神奇的题目把西藏的英雄松赞干布与阿育王联系起来是相对容易的。

所以在我看来，正是84000座佛塔的榜样潜藏在《手印》中十二寺庙情节的后面。后者不应仅仅被认为是方块相套理论的实施，尽管它的起源是对付一个令人不安的魔鬼的身体。这位伟大国王的姿态是有力的，他以印度转轮王的传统开创了一场宗教革命。就象阿育王的范例来自远方的婆罗门王的范例，在西藏的松赞干布“姿态”也取自远方阿育王的范例。因为把84000座佛塔的建筑归诸松赞干布，不能把西藏与印度相区别。十二座寺庙建立的目的与阿育王的方法相似，建立秩序，使之稳定，驯服当地和居民、灌输教义并确定崇佛地点——寺庙和佛塔，直到领土的极限。西藏传说中

还有别的史诗、宗教英雄，例如莲花生大师，但他们都不具备一个国家的政治统一的作用。

众所周知，西藏口头和文字传说中观世音菩萨是被当作一位转轮王的，而他的化身松赞干布则是三位法王中的第一位。在最近一篇有大量插图的文章中，帕若塔巴底特雅（Pratapaditya）指出："尽管至今在印度未曾发现千手观音的像，还是有足够证据得出结论，这位最重要的菩萨之广大无边的形象并非完全不为人所知。这两种形象（十一头和千手）在摩诃拉斯特拉的工岗地区是常见的，它们是观世音的偶像，看来似乎在五世纪和八世纪盛行过。除了康海日（Kanheri），爱洛若(Ellora）也是观世音形象突出的地点。因此西藏传说中这种偶像是来自那个国家看来并不是毫无根据的。总之，特殊的偶像形式可能是从中亚传入西藏的"[30]。为观音的偶像传入西藏这个问题把雕像与文字材料联系起来并非易事，在巴勒写作此文时他没有看到R·A·石泰安教授对藏文和汉文有关这个问题的极重要材料的分析。在其它论点中，石泰安教授讨论了是否观音不应当作菩萨而是一位佛陀，它与佛陀相联又相对，一个是可见的，而另一个是不可见的[31]。现在看来是完全接受了在观世音肖像的后面潜藏着吠陀富楼沙，它也是千眼千手的维斯努（Viṣṇu）和千眼因陀罗、摩诃毗诃罗的原型。关于转轮王观念的传入西藏，我们可以注意贝尼斯蒂太太曾提出正是在菩提伽耶对佛陀转轮王的颂扬在建筑上被特别强调："正是在此地它被特别推崇，大约也是在那时它在别的地区也开始受到崇拜，尤其是在印度以外的地区"[32]。A·福特从一个汉文的观点，在谈到转轮王观念何时传入中国时，为这

一讨论提供了有价值的线索[33]。

总之，我们可以把佛教作者赋予松赞干布在西藏各方面的作用与都塔——瓦尔波拉若呼拉噶玛尼（Duttha-Gamaṇi）在斯里兰卡的作用相比较。后者在Walpola Rahula的说法中是"早期佛教的锡兰最伟大的民族英雄，……他的战争口号是'不为王国为佛教'！这是僧迦罗人中民族主义的开始……这是一种宗教民族主义，它几乎是狂热的并使全体僧迦罗人振奋。一个不信佛的人就不被当作人"[34]。噶玛尼(Gamaṇi)"坏人"——与(开达Caṇḍa)阿育王相比——把这个岛屿从曲拉(Chola)王子伊那罗(Elara)的统治下解放出来。而斯里兰卡编年史的作者把伊那罗描述成为一位公正的君主，他没有企图镇压佛教。在摩诃缚萨第二十五章，(都塔——噶玛尼）皈依佛教后因在残酷的战争中杀死了许多人而被迫表示忏悔，这一忏悔与阿育王是相应的。海涅士·贝赫特曾就斯里兰卡佛教传说的这个形成期写于公元前101过极精彩的文章[35]。都塔——噶玛尼至77年在位，象阿育王一样，他建立了许多宗教建筑物。著名的有阿努若特哈普若（Anuradhapura）的摩诃脱巴，是斯里兰卡最受崇敬的佛塔。他的统治标志着这样一个时期，即这个岛屿从来自大陆的印度文化统治中建造了它的独立。佛教历史学，正是在当地历史学者参与构造建立一个宗教国家的预言的思想背景时，以惊人的方式发展的。而这种情形也将在公元七世纪以后发生于西藏。

注　释

〔1〕例见D•杰克逊（D．Jackson）的《寺庙入门》，加德满都，1979，页18。他翻译了一个发表于1971年的藏文材料。1980年6月在拉萨给我的信中，经常提到西藏的文化统一始于松赞干布时代。

〔2〕巴考（J．Bacot），《藏王松赞干布的汉式婚礼》，载于《汉学与佛教文集》III，1933－1935，布鲁塞尔，1935，页1—60。

〔3〕斯内尔格罗夫和黎吉生：《西藏文化史》，伦敦，1968，页77。

〔4〕石泰安：《西藏的文明》．第二版，巴黎，1981，页38。

〔5〕黎甲：《西藏佛教早期历史的一些政治因素》，载于A．K．那兰（Narain）编：《佛教史研究》，德里，1980，页366。

〔6〕戴密微：《拉萨僧诤记》，巴黎，1952，页188—189。

〔7〕图齐：《西藏的宗教》，G．萨缪尔英译，伦敦，1980年，页2。

〔8〕图齐：《松赞干布之妻子》，载于《远东》（Oriens Extremus）9 Jahrgang，Heft 1，威斯巴登，1962，页126。又见库伐尔尼（P．Kvaerne）：《西藏之人类起源传说》，见于《神话辞典》，巴黎，1980，单行本页22—30。

〔9〕阿德赫喀日（K．K．Adhikari）：《尼泊尔历史编纂学之初步研究》，加德满都，1980，页47。

〔10〕麦克唐纳夫人：《关于伯希和第1286、1287、1038、1047及1290号藏文卷子的解释》，载于《拉露纪念文集》，巴黎，1971，页190—391。几乎同时，乌瑞在《贤者喜宴》的结构和叙事方式等问题上得出了类似的结论，松赞干布是吐蕃的第一个立法者和组织者的传说的起源，《匈牙利东方学报》26.1，布达佩斯1972，页11—68。

〔11〕布隆多夫人：《西藏史地概况》，载于《西藏艺术论文集》，巴黎，1977，页II。亦见布隆多夫人：《西藏的宗教》，载于《七星百科全书，历史和宗教》III，巴黎，1976，页239—247；《西藏研究》，载于《亚洲杂志》，t。cclxi，1—4，巴黎，1973，页160—165。

〔12〕缪斯（P·Mus）：《从东方看印度：印度人和Champa的土著崇拜》，马伯特（W·Mabbet）译，《Monash东南亚研究文集》第三，Monash大学，1975，页22。

〔13〕阿里斯（M·Aris）：《不丹、喜马拉雅王国早期历史》，瓦尔明斯特，1979，页18。

〔14〕格尔内特（MarCel Granet）：《汉人思想》新版，巴黎，1968，页83；亦见《中国古代的神话和舞蹈》，巴黎，1926，页231—232。

〔15〕康噶勒（R·P·Kangle）《喀底利雅（Kauṭiliya）佛经》，第三部，一研究，Bombay，1965，页248—250。

〔16〕S·J·汤因比（S·J·Tambiah），《世界征服者和世界隐退者》，剑桥，1976，页103。

〔17〕图齐：《吐蕃皇陵考》，罗马，1950，页9。

〔18〕夏尔玛（R·R·P·Sharma），The夏尔都卡崩（Sherdukpens），Shillong，1961，页5："夏尔都卡崩（Sherdukpen）传说声称其部落来自西藏。藏王松赞干布通常和他的藏后贝姆色（ཞ་ཟ་ས་）住在拉萨的达伐拉雅山（Devalajari），她为他生了一个儿子，名叫格普若定多吉遇。后来他听说阿桑王有一很美丽的女儿，很爱慕她，因此他派出了最能干的大臣仁普汗去锡伯萨噶尔（sibsagar）向她求婚。开始阿桑国王不愿将女儿嫁到一个遥远又未知的国度，因而迫使这位大臣经过一系列艰难的考验，而后才同意结盟，并派女儿随大臣前往。

后来，他们开始了返回的旅途，来到拔拉玛普特拉（Brahma-

putra）并经过远方，在那儿这位大臣诱奸了公主。一行人在经过锡伯萨噶尔（Sibsagar）、萨底雅（Satiya）、莫尔兴（Mors-hing）、波拉（Bumla）和错那（Tsona）后，到达了达伐拉雅山（Devalajnri）。藏王见到他的新娘很高兴，并在婚礼时举行了壮观的游行和庆祝，很快他惊愕地发现他的妻子已经怀孕了。他知道他的大臣背叛了他，因此将他下狱治罪。

生下来小孩子人身、狗头、山羊角，因此被命名为刺布若哇（[illegible]）。当国王看到他，就把这孩子扔进森林，让其死在那儿。

因为国王很爱他的年青妻子，他原谅了她过去的不忠实行为。后来她为他生了二个儿子，大的叫夹东阿旺南杰，小的叫夹汤布拉。他们长大后，长子成了不丹国王，次子则得到了现在的夏尔都卡崩（Sherdukpen）地区，因此，他成了夏尔都卡崩的第一位国王。

〔19〕在尼泊尔之达芒（Tamarg）和夏尔巴斯（Sherpas）之间的创造性割裂，见《西藏研究文集》，爱里斯·马考和苏哐昂山编，牛津，1980，页199—208。

〔20〕高昭勒（B·G·Gokhale）：《关于佛教历史编纂》，见那兰（A·K·Narain）编：《波利与佛教研究—Bhikkhu Jagdish Kash yap 纪念文集》，德里，1979，页99—108。引文见页104。

〔21〕克尔克（G·S·Kirk）：《荷马史诗》，剑桥，1962，页57。

〔22〕皮若（C·M·Bowra）：《英雄史诗》，伦敦，1961，页508。

〔23〕哈尔（E·Haarh）：《雅陇王朝》，哥本哈根，1969，页186。

〔24〕上揭书，页187。

〔25〕上揭书，页197，198，203，204。

〔26〕琴斯：《建立在文书中建筑学研究之上的佛教史论集》I（法兰西远东学院），1935，页101。

〔27〕汤因比（S·J·Tambiah）上揭书，页94。

〔28〕G·P·MalaseKara，《波利专有名词词典》，伦敦，1960，转轮王条，页1343—1345。

〔29〕高喀勒上揭文，页105。

〔30〕波勒（P·Pal）：《宇宙想象力与佛教形象》，见《国际艺术》XXV，1—2，1982，见8—40，引文见页30。

〔31〕见石泰安：《中日密宗神庙中之诸神》，载于《法兰西学院年鉴》卷77，页599—607；和《观世音之女性形象》，同上书1977—1978，页639—647。

〔32〕贝尼斯底（Mireille Benisti），》印度寺庙之佛塔研究》，《法兰西远东学院出版物》卷CXXV，巴黎，1981，页136。

〔33〕福尔特（A·Forte）：《七世纪末中国之思想意识和政治宣传》，拿波利，1976，页137。

〔34〕若忽拉（W·Rahula）：《锡兰佛教史，阿努拉哈普拉(Anuradhapura)时代》,Colombo,1956,页179—80。

〔35〕见海涅士·贝赫特：《印度文化区之历史编撰的起源》，载于《哥丁根科学院情报》I，语言—历史所，1969，第2，页33—58，尤见页47—48；《古代锡兰历史编纂学的起源》3，1979，页21—28，尤见24—27。同一作者作的一些相关的评述亦见于桑呼（Sanghu）城邦、社会，《民族》：《在传说后佛教社会中的传说遗存》，1973年冬，《美国科学和艺术学院学报》卷102，第1，页86—95；《南亚佛教结构和社会宗教的一些问题》，载于《宗教—社会学研究文集》，《国际宗教社会学年鉴》，库恩和彼波拉顿，1968，页250—295，有关摩诃缚萨见锡日玛·给日巴玛内（Sirima Kiribamune）：《摩诃缚萨：斯里兰卡古代历史编纂学研究》，见

巴若那维塔那（Paranavitana）祝贺卷，科洛麻卜(Colombo)，1965，页125—136。

译自：李盖蒂编：《纪念乔玛诞辰二百周年西藏和佛教研究文集》，卷2，1984，布达佩斯。

活佛转世制度：西藏佛教的一次政治改革

（美）魏里　著　　汪利平　译

轮回的概念，即“化身”（梵文nirmāṇakāya、藏文སྤྲུལ་སྐུ），起自大乘佛教早期，并且与菩提萨埵观念相联系而被信徒广泛接受。然而转世则是西藏人的观念及后来的衍化中所特有的。最初形成于十四世纪。出于比较的目的，本文用“转世”（reincarnation）来表示藏文词ཡང་སྲིད，意为“再生”[1]。

喇嘛转世原则恰恰在西藏佛教中被普遍接受，并成为其明显特征之一，且在几个世纪中，转世观念成了西藏僧侣政治机构的基础。但是由于文献记载的缺乏，转世只是在后期的原始资料中被提及，因而使人误以为这一概念在起初是带有异端和标新立异性质的。

笔者这篇粗浅的文章，目的就在于揭示这样一个问题：为什么转世观念会在西藏佛教中发展起来？[2]

既然转世制是藏传佛教中所独有的，人们就不可能从别的宗派中去找出先例。同样，既然虔诚的藏族史学家不可能对自己提出如此亵渎神灵的问题，人们也就不能指望在原始资料中得到任何现成答案。希望从一开始就能使人理解，本文

排斥任何关于转世制起源的抽象推理和主观臆测。

如果人们承认，一位“人形的神”（即一位“转世喇嘛”）满足了某些文化需要，那么创造这样一位“神”的理由，就可由观察它在那个特定社会中的职能而确立。如果真是如此，则转世制度为何在西藏佛教中出现的缘由，就应该到这一观念发展的十四世纪政治——宗教背景中去寻找，而不可能在更早或更晚的时期。

首先需要判定谁是最早与转世发生联系的喇嘛。根据西藏传说，转世首先出现在噶玛噶举派的黑帽系住持中。黄教格鲁派教主、现世达赖喇嘛在其自传中写道“……西藏首先获得承认的转世……”[3]是噶举巴第一代住持都松钦巴（དུས་གསུམ་མཁྱེན་པ 1110—1193）。也有人说第一位转世活佛是噶玛八哈失（ཀརྨ་པཀྴི 1206—1283），即第二代住持。然而，噶玛巴的一部包括前十四代黑帽系住持传记的重要著作，在谈到第一代和第二代住持时，只说“化身”而不是“转世”[4]。而在第三代住持让迴多杰（རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ 1284—1338）的传记中则直接提到“再生”和一个它将在何处出现的预言。

让迴多吉受到了蒙古宫廷的邀请，于1333年参加了元顺帝妥欢贴木儿的登基典礼。在第二次对宫廷的访问时，让迴多吉被一个“[illegible]”所伤害，病情危急，太师请求喇嘛不要圆寂，但喇嘛没有允诺，太师便问喇嘛将在何处再生，他希望也在那儿再生为喇嘛的仆人，喇嘛回答说他将在工布附近的一个地方转世，这位大臣也将再生在那里[5]。第三代噶玛巴喇嘛五十四岁死于上都，第四代住持若贝多杰（རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ）1340年生于工布附近[6]。

在传记中有关第三代噶玛巴喇嘛的“再生”，太师说到

了他的སྐྱེ་བ་ཕྱི་མ，即“未来的转世”。相比之下，在他的传记中有一段是关于第二代住持噶玛八哈失的叙述，预言后者将是他的“未来化身”（ཕྱི་མའི་སྤྲུལ་སྐུ）[7]。显然与前二位噶玛巴住持不同，第三代住持在叙述中还在幼年时就被认为是他的前辈噶玛八哈失再生[8]。虽然这样的叙述显得不太真实，但它还是为转世观念的创新打下了基础。

尽管有最早被承认为转世喇嘛的可能是第一代住持或第二代住持的说法，但本文还是认为转世概念只能是起源于第三代住持让迥多吉在世时。

解决转世问题的第二个步骤是考察孕育这一观念的十四世纪西藏社会的政治模型。

十三世纪后半叶忽必烈汗把僧侣政权强加给西藏。这个政权通过被任命为帝师的萨斯迦喇嘛进行统治，开始有在北京宫廷中的八思巴喇嘛，并由款氏统治家族的子孙在萨斯迦本地以“达钦”（བདག་ཆེན）的头衔继承。蒙古人在1268年括户之后，在乌思藏划分的十三万户，其行政管理之权，则掌握在由萨斯迦任命，并由蒙古皇帝认可的官员手中。

蒙古对西藏的统治在忽必烈有生之年一直是强大的，然而在他于1294年死去后，萨斯迦政权中的骚乱开始增长，特别是在萨斯迦达钦藏卜班（བདག་ཆེན་བཟང་པོ་དཔལ1262—1322）时期，这位达钦在1282年曾被忽必烈本人放逐，大概是由于他不是款氏家族的嫡传后裔。

在二十四年的空缺之后，蒙古人于1306年让达钦藏卜班在萨斯迦复位。他有六位贵族妻子，由他的四个异母的、多子多孙的儿子建立了款氏家族的不同支系，每一支都有自己的邸宅。1332年这位达钦死后，其儿子之间的争斗激起了萨

斯迦政权的阴谋和腐败。

同时，帕木竹巴朗氏家族的一位后裔降曲坚赞(བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན་1302—1364)于1321年被任命为万户。他为反对萨斯迦政权，开始与雅桑万户长期作战，后者曾先后与止贡、蔡巴、汤卜赤万户结盟。这场战争持续了二十年，主要是因为萨斯迦派出仲裁争端的官员受贿和搞阴谋。

正是在那个骚乱的年代，噶玛巴黑帽系喇嘛被召到北京的蒙古朝廷。既然朝廷曾是萨斯迦派帝师的圣殿，那么噶玛巴喇嘛参加顺帝的登基礼，就标志着萨斯迦派在蒙古宫廷宗教优势的终结。

在这位噶玛巴喇嘛的传记中，据说他到达蒙古首都时受到了帝师功嘉监藏(ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་)的款待，并被尊之以比帝师本人更高的座次以示敬意。对帝师，这位达钦藏卜班之子而言，对噶玛巴喇嘛如此尊敬，这与八思巴喇嘛（第一任帝师）坚持他的座次甚至应高于忽必烈汗本人那种态度是不可同日而语的[10]。

由于对正处于骚乱中的萨斯迦统治家族的子孙明显的不满，蒙古皇帝是否可能正在考虑选择一位新宗派的住持来代替萨斯迦喇嘛作为西藏的统治者？与此假设相应的是，在妥欢帖木儿即位时并没有迹象表明他命中注定是最后一位元朝皇帝，事实上在元朝崩溃之前，他差不多已统治了三十五年。所以眼看萨斯迦政权的衰败，蒙古皇帝自然要采取措施来恢复对西藏统治的稳定性，即使这一行动意味着宗教政权的变更。如果真是这样，那么为什么是噶玛巴黑帽系喇嘛被邀请到朝廷，而不是别的住持呢？

在此前一个世纪，第二代噶玛巴住持噶玛八哈失（1206

—1283）曾在1255年被邀请到忽必烈汗的驻地，忽必烈请喇嘛留在他的驻地，但他拒绝了[11]。相反噶玛八哈失来到蒙古首都并成为蒙哥汗的宫廷喇嘛。这次对忽必烈王子的冒犯，据说使得噶玛派在蒙哥汗死后忽必烈于1260年成为可汗时，失去了蒙古人对他的庇护。与其他住持不同，噶玛巴喇嘛在后来由蒙古人强加于西藏的政权中没有被任命为一个万户，并且在以后几十年中噶玛巴派不见于西藏政治史。考虑了这些因素，第三代噶玛巴喇嘛让迥多吉应该是不可能于1331年被邀请到蒙古朝廷的。

然而，噶当派住持是不大可能被蒙古宫廷所邀请的。于1240年被蒙古人攻击的两座寺院就属于这个被革除的教派。而且此派住持并未得到蒙古人的庇护和在政权中被任命为万户。

必里公的住持也为蒙古人所蔑视。因为早年间，必里公万户公然与海都汗（忽必烈的主要对手）结成军事同盟反叛萨斯迦政权，他的军队被蒙——藏联军击败，必里公寺也于1290年被烧毁。

于1321年被封为万户的帕木古鲁派住持也开始显示出反对萨斯迦和蒙古强加政权的倾向。而且帕木古鲁的住持们，作为乃东朗氏家族的后裔，也和萨斯迦的款氏后裔一样，陷入了那种已经损害了西藏政权的兄弟之争。

因此在那一时期的环境中，噶玛巴黑帽系住持获得了一个新的政治气候。它没有那种引起款氏和朗氏统治家族内争的家族财产基础，而且既然第三代噶玛巴住持没有被封为万户，他就完全置身于当时正在政权中发展起来的政治和世袭权力阴谋集团之外。第二代住持噶玛八哈失对忽必烈王子的

胃犯早已过去了七十五年。因此在1333年的不稳定情况下，蒙古人可能首先考虑先例的重要性，即虽然忽必烈汗宠爱萨斯迦派喇嘛，但第二代噶玛巴住持噶玛八哈失曾在更早的年代被忽必烈汗的哥哥和先皇任命为宫廷喇嘛。作为这两代噶玛巴住持之间联系的一个象征，在送给让迥多吉的邀请信中，就附有一颗据说是蒙哥汗赐给噶玛八哈失的金印[12]。鉴于这样的历史背景，噶玛巴喇嘛现在成了西藏各派住持中，被邀请前往蒙古朝廷并参加妥欢帖木儿登基礼的最合乎逻辑的人选。

我们已经讨论了是谁和在什么时候首先"转世"，下一步就该揭示为什么？如果人们同意转世观念在十四世纪统治者的政治眼光中有其渊源，那么这一观念形成的三个基本原因就清楚了。首先，普遍接受一位有超凡魅力的住持的"转世"，将为统治提供连续性并给政治权力披上一层"人形神"的外衣。把统治权永远抽象地从一位转世传给另一位，这将限制象萨斯迦款氏家族那样的血统世系继承中的兄弟之争。

第二，一位"转世喇嘛"在理论上是一位受贫困誓言约束的僧侣，没有家族纽带，他将不会与引起反叛的敛财发生关系，例如就在第三代噶玛巴住持应邀前往蒙古宫廷时，帕木古鲁万户正策划反对萨斯迦政权。虽然他只是一位宗派住持，但这位万户有着朗氏家族的财产基础，并且为叛乱积聚了政治经济力量。

第三，转世一代又一代的重复出现，必然使其创造的人形"神"失去个性，这将促使具有神授能力的人向具有神授能力的机构过渡，而这正是建立一个无需乎任何个别有神授

能力的住持，才能够作为一个机构存在的宗教政权形式所要求的基本变革[13]。

关于转世制度的这些益处，一些据认为是第四代噶玛巴住持若贝多杰的言论，提供了更进一步的证据。当他只有三岁时，他告诉母亲他是噶玛八哈失，她于是问："如果你是噶玛八哈失，那么你就不是让迥多吉，对吗？"这孩子答道："那两个人是一个，我将再次走向国王的宫殿"[14]。

首先，这孩子认为他是噶玛八哈失，即那位由于个人的超凡魅力而被蒙哥汗于1256年任命为宫廷喇嘛的第二代住持。如果蒙古人正在寻找一位在其统治中代替萨斯迦的人，有什么象征会比这位在萨斯迦喇嘛之前就被任命于朝廷的噶玛八哈失本人的"转世"更好呢？

这位"转世"灵童宣称噶玛八哈失、让迥多吉和他本人是"一个人"，说明了在重复的转世中非个人的神授能力继承的连续性。

这孩子所说他将重新走向"国王的宫殿"，预言他最终将回到蒙古皇帝的宫廷，这是他大约十七年以后做到的。这场在三岁的转世者与其母亲之间的对话，反映了一种对"先兆"的服从，而不是对蒙古人的反叛。

本文提出蒙古人打算以噶玛巴黑帽系喇嘛及其继承的转世者来代替萨斯迦政权，如果果真如此，为什么噶玛巴派在十四世纪没有取得政治最高权力？

第三代噶玛巴喇嘛于1338年在蒙古朝廷的突然去世，当然打断了任何这类计划的进展。他的转世不久后在工布被发现。但在第四代噶玛巴喇嘛成熟到足以担负其前辈的责任之前，好战的帕木古鲁万户已经在1354年把萨斯迦政权驱逐，

并建立了一个新型的政府。

在帕木古鲁叛乱期间，妥欢帖木儿拒绝蒙古人对萨斯迦进行军事支援(这是他不关心此事结局的有力证据)。面对帕木古鲁征服萨斯迦的既成事实，蒙古皇帝宣布帕木古鲁住持为西藏事实上的统治者，并授予他大司徒的头衔。然而这一事件的发生并未使皇帝抛弃噶玛巴住持。1358年帝师功嘉监藏（就是这位喇嘛曾欢迎过前一代噶玛巴住持），死于蒙古朝廷。长期属于萨斯迦喇嘛宗教特权的帝师这一称号被废止了。同年，妥欢帖木儿邀请第四代噶玛巴住持前往朝廷。

若贝多杰于1360年来到北京，但是他的访问没有多少政治意义：他只在蒙古朝廷呆了三年就返回了西藏[15]。几年后蒙古人就被逐出汉地，明朝建立。噶玛巴黑帽系又一次失去了蒙古人的庇护，随之也失去了成为西藏宗教统治者的机会。

转世制度的形成应归责于谁，这个问题可能是永无答案了，这是因为其概念形成过程的真相早已被淹没于不足凭信的传说中了。也许可以武断的说，转世制度的"种子"是由蒙古皇帝在把蒙哥汗赐予噶玛八哈失的金印送给第三代住持让迥多吉时种下的。但"种子"在西藏扎根和开花则需要噶玛巴喇嘛的扶植。

总之，本文认为"转世制度"在西藏佛教中的发展首先是由于政治原因。其直接目的是为噶玛巴黑帽系住持提供一个抽象世系而没有世袭的联系，以此作为取代处于内讧之中的款氏家族成为西藏统治者的预先步骤。

相继转世的长远影响是个人神授能力的消失，和作为西藏宗教政权存在基础的机构的神授权力得到发展。限于本文

篇幅，在这儿不能详谈“转世”观念在以后的发展，但应提到的是，第四世达赖喇嘛是在十六世纪蒙古统治者俺答汗世系中“发现”的。这一发现在蒙古人与黄帽格鲁派之间铸成了一个链条。因而毫不奇怪，依靠着蒙古人的军事支援，第五世达赖喇嘛成为十七世纪西藏的宗教统治者。

最后，具有讽刺意味的是，噶玛巴黑帽系是转世制度的发源地，却从未在西藏取得政治统治地位，僧侣政权的权力反而落入了噶当巴派的继承者黄帽派手中。它正是蒙古人在十三世纪攻击和烧毁其两座寺院、并在政治上被忽视的派别。

（译自《匈牙利东方学报》卷××III，《纪念乔玛第二届国际学术讨论会专集》，1978。）

注　释

〔本文是在纪念乔玛国际学术会议上发表的；因此注释压缩至最低限度。由于此国际会议将有藏学界的学者出席，故在西方出版物中可以见到的材料，在本文中没有提供。〕

〔1〕“转世”在藏文中亦写作ཡང་སྤྲུལ“再变”或སྐྱེ་བ“生”或“再生”。སྐྱེ་བ是在松巴堪布《如意宝树史》（新德里，国际印度文化学院1959）中反复出现的一个词汇。《如意宝树史》III，《方格年表》页29。

〔2〕由于得到美国学术协会的资助，我化费了一年时间（1973—1974）在罗马研究西藏贵族专政的兴衰，有关转世的文章就是基于此研究的部分成果。

〔3〕丹增嘉措（བསྟན་འཛིན་རྒྱ་མཚོ），十四世达赖，《我的国土和我

的人民》，纽约，1962，页16。

〔4〕此书的全称是ཆོས་རྗེ་ཀརྨ་པ་སྐུ་འཕྲེང་རིམ་བྱོན་གྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བསྡུས་དཔག་བསམ་ཁྲི་ཤིང་。黎吉生先生提供其木刻版供我使用。此书最近在印度出版，题为《历辈噶玛派黑帽系喇嘛略传》，作者噶玛额顿丹杰（ཀརྨ་ངེས་དོན་བསྟན་རྒྱས）。新德里，西藏苯波寺中心，1973。

〔5〕《历辈噶玛派黑帽系喇嘛略传》，页173—174。这个预言的同样记载亦见于司往班禅曲结迥乃（ཏའི་སི་ཏུ་ཆོས་ཀྱི་འབྱུང་གནས）和白乐才旺公恰（འབེ་ལོ་ཚེ་དབང་ཀུན་ཁྱབ）：《噶玛噶举派历史》，新德里，1972，I，页227。

〔6〕根据松巴堪布之《ㄌ格年表》记载，第三辈噶玛巴喇嘛死于1339年，第四辈噶玛巴喇嘛于翌年生于工布（《方格年表》，页35—36）。

〔7〕《历辈噶玛派黑帽系喇嘛略传》，页121。

〔8〕让迥多吉曾说："……假如我是噶玛八哈失……"。巴俄祖拉陈哇（དཔའ་བོ་གཙུག་ལག་ཕྲེང་བ）：《贤者喜宴》，新德里，国际印度文化学院，1961，第二部分，页471。

〔9〕《历辈噶玛派黑帽系喇嘛略传》，页161。

〔10〕洛桑达洋（བློ་བཟང་རྟ་དབྱངས），《喇嘛教金册》，新德里，国际印度文化学院，1964，页97—b。

〔11〕《历辈噶玛派黑帽系喇嘛略传》，页89—90，98。

〔12〕《历辈噶玛派黑帽系喇嘛略传》页158。此文如左：[illegible]此段落见于黎吉生之木刻版页66—a。

〔13〕关于这一过程的详细讨论，读者可阅读马克斯·魏伯（Max·Weder）有关《政治和僧侣统治》的章节，纽约，1968。III，页1153—1211。

〔14〕《历辈噶玛派黑帽系喇嘛略传》，页184—185。

〔15〕同上书，页215—220。

七—八世纪希腊医学传入吐蕃考述*

克·白桂滋 著　　洪武娌 译

虽然西藏医学史中对吐蕃的医学科学发展史曾提供了不少资料，但是迄今为止对外国医学传入西藏一事仍未见过有详尽的论述。本文试图就已有西藏文献中有关希腊学派的段落进行论述，因为它是早期传入吐蕃的外国医学中最重要的一种。

若干藏史学家撰述的重要著作，其主要论题之一就是西藏医学史。这一领域，对操藏语以外的其他国家来说，基本上是个未知数。西方和日本藏学家们，特别是那些研究吐蕃王国的藏学家们，迄今所应用的基本上都是西藏政治的王统史和宗教史的内容。不幸的是，这些材料多数是理想化的传记和不足信的文献，基本上没有什么值得深信的[1]。

目前，藏学家们一般都认为西藏医学绝大部分来自印度。然而，从已有的历史材料来看，至少在吐蕃王国的第一世纪起，西藏医学首先应是从西方来的，其次则是从汉地来的[2]。对这一点毋需感到惊奇，因为当时在吐蕃以外的文化、经济和政治中心是伊斯兰的哈里发和汉地唐朝。不仅在

* 在本文撰写过程中，印地安那大学的米切尔·瓦拉（Michael Walla）对笔者所碰到的问题给予了帮助。在此，特致以最衷心的感谢。

唐王朝的京城长安有波斯和阿拉伯医生，就是在其它各港口也可以找到他们[3]。人们可以发现，所有早期吐蕃王国的私人或"宫廷"医生〔直到赤松德赞（755—约794）的早期〕都是从"冲姆"（Khro m指"拂林"，即东罗马或希腊、拜占庭帝国）或"大食"（Tazig，即阿拉伯——波斯哈利发）请来的。按传统的说法，在任命与经师兼巫师莲花生同时代的"老"宇陀·云丹贡布为御医之前，赤松德赞先任命他的"希腊医生"的三个藏族学生作为他的私人御医。除了关于宇陀氏的经典作品之外，似乎极少有关于后期国王统治期间的历史材料。在可靠的历史材料中论述到随后的藏医史的，亦即关于佛教"后弘期"的（从十世纪中叶开始）。此后，藏医学的确在很大程度上受到印度医学的影响。据《勇武经典鉴》第斯·桑杰嘉措、班智达洛桑赤列和公措洛卓塔叶等的记载，最早输入医书的当推唐文成公主[5]，并由其进藏随从佛徒学者译为藏文。此后，还从其他国家邀请医生，并翻译医书，即如：

《勇武经典鉴》：

关于西藏医学的起源，最初只有关于饮食的片断知识。后来，唐文成公主带来了《医学大全》[6]由和尚[7]马哈德瓦[8]和达玛郭查[9]翻译。后来，又由印度邀请巴拉达扎，从中原邀请轩辕黄帝（汉医）和在大食的罗马人加利诺斯等三位医生。他们译出不少各自学派的医书，共同编撰七卷本的《无畏武器》。

班智达洛桑赤列：

松赞干布在位时期，由文成公主带来的《医学大全》由和尚马哈德瓦和达玛郭查翻译。此外，还邀请了三位医生：即印度医生巴拉达札，汉地医生轩辕黄帝（汉医）（和）大食或罗马医生加利诺斯。后来，印度医生译了《大小金砂》和《新酥油配方》；中原医生译了《大小汉方补遗》；大食医生译了《雏鸡治疗》和《主要增选集》。三人还合著了七卷本的《无畏武器》并呈交了（国王）。

第斯·桑杰嘉措：

在光荣、无上的统治天下、选择公正道路的松赞干布即位时，各种语言都用来著书。因此，由文成公主带来的《医学大全》，由和尚马哈德瓦和达玛郭查翻译。有三个人——印度医师巴拉达札，中原医师轩辕黄帝（汉医）和大食或罗马医师加利诺斯被请来为国王治病。印度医生译了《大小金砂》、《新酥油配方》；中原医生译了《大小汉方补遗》；大食或罗马医生加利诺斯译《主要增选集》、《雏、孔雀、鹦鹉三治疗》。三人又在一起讨论，新编一本七卷的《无畏武器》并呈献（国王）。

公措洛卓塔叶：

松赞干布在位时，由文成公主带来的医学和天文书由和尚马哈德瓦和达玛郭查进行翻译。所谓"三位医生"——印度的巴拉达札，中原轩辕黄帝

（汉医），大食的加利诺斯被邀请入藏。他们译了《大小金砂》、《汉方补遗》、《主要增选集》等等。三位医生还通过讨论著成《无畏武器》，又称为《三大法教典》。

上述概述性的内容，不应使人们对材料的可靠性匆忙做出结论，这一点将在以后详见论述。的确，对这些论述不应过于咬文嚼字。

首先，据称被请到西藏的三位外国医生的名字都仅仅是具有启示性的，亦即象征性的。“印度医生”“巴拉达札”是印度医学传说中的创始人，他由医神“因陀罗天”处接受教诲，并传授给其他的人。“亨文抗得”则是轩辕黄帝的异译，正是传说中汉地中医的创始人“黄帝”，据说《内经》是他写的。很显然，加利诺斯是历史人物“加林诺斯”，亦即我们的盖仑的异译，他被认为是欧洲及穆斯林整个中世纪所有医生中最伟大的医生。因此，很明显的是，三个人的名字实际上就是书作者的名字。其中二人是传说人物，他们被认为是各自古代文化最著名的医书的作者。由此，这些资料应该被认为仅仅是表明这些作者的著作或其学派在松赞干布统治时期（约649年）传入西藏的。

当时，有许多人与翻译医书有关。汉地和尚马哈德瓦和西藏的达玛郭查早已在宫廷，并由汉文译了《医学大全》。更有甚者，据古代传说，吞米桑布札大臣曾在印度受过教育，并对藏文系统做了创造性的工作，且参加了把印度书籍译为藏文的工作。当时，对“加利诺斯”和希腊学派，在西藏所知甚少。

在上述译作中，据说"加利诺斯"是"来自大食或罗马和"在大食的罗马人"，汉地《新唐书》犯了混淆的错误，书中认为罗马是处在阿拉伯统治之下。由于总是应用罗马这个名字（藏文写作[illegible]或[illegible]），故它与大食关系密切。无疑，正如夏德尔氏（Schaeder）很久以前就评定的那样，"冲木"所指的即希腊"东罗马"或拜占庭帝国。盖仑这一名字由下述事实也可以证实无疑：它与阿拉伯的加利奴斯或叙利亚[10]的名称均无直接联系，但它却是希腊原形的正确的表述，因为至少在一个拜占庭希腊方言中，仍然是如此发音的[11]。看来，存在着一个真正的希腊人把盖仑及其著作传入西藏的可能性。当然，更可能的是，这个名字是通过中波斯人或粟特人[12]进行的传播，他们的发音是Caleños（加林诺斯)。因为波斯人至少从早期萨珊王朝时期[13]以后，（通过闻名的根地沙布医学派[14]）对于希腊医学肯定是非常熟悉的。然而，由于在伊朗或粟特人在被阿拉伯征服之前缺少有关盖仑的材料，因而拜占庭就有填补这一空缺的声望。无论如何，目前要对这一问题的缘由作出结论是不可能的。但有一件事却是肯定无疑的，即在吐蕃王朝崩溃之后，这一名字的转译并不是一开始就是如此的[15]。因此，也没有理由对于在吐蕃松赞干布统治时期盖仓（或托名盖仓）的名字及其若干著作已在西藏传播这一事实产生怀疑。那么，这些著作的名字是什么呢？这些肯定是以缩写的形式出现的、归之于盖仓或不知名的译者的书名是极成问题的。

其中之一是《头部前集》（[illegible]），这可能是一部关于头部的文集或摘要，可以与希波克拉底的Peri tōn en Kaphalei trōmatōn[16]一书相提并论。这一比较是

合理的，因为西藏的第二个希腊学派的医生占巴希拉哈以及其继任者、大食来的哈拉仙弟医生也都撰写了论述头部的匿书。此外，唐代中原文献也提及“罗马人”（即拜占庭希腊人）特别善于脑部手术。有理由相信，任何一个在西藏的名为“加利诺斯”的“希腊阿拉伯”或“希腊——波斯”医生对这类手术必然十分娴熟。其它两本书名肯定是有联系的，但还难于肯定哪一个比较正确。不过，洛桑赤烈的《美妙的放血疗法》或“柔和（？）的静脉切开放血术”似乎与在另一记载中相应的著作[illegible]更为相近[17]。也可能第二个译名更为准确，因而它的书名用了一个更华丽的词藻而与其内容毫不相干，或者它确是一本论述“雉鸡、孔雀及鹦鹉的检查法”——盖仑确实做过许多动物解剖，其中包括鸟类，并且对他的发现进行过详细的记载。除了似乎可能曾经留存一些时间的《无畏武器》之外[18]，其它的书就无法鉴定了。

根据《男武经典鬘》和桑杰嘉措的记载，名为加利诺斯的医生后来留下来当宫廷医生了，并且在拉萨行医，教授希腊医学。《男武经典鬘》写道（接前面所引一段）：

加利诺斯留下来当宫廷医生。他甚至给四个较低层的人们教诲（医学），并且指出，教授不应有贵贱之分。

桑杰嘉措对于此事则有更详尽的叙述（接前面所引一段）：

那么，如果一个人不注意三个学派所主张的方

法，他就不可能进入伟大医生的行列——正如不管一个人如何努力（试图）测量天空有多大一样，对他自己，对任何人都是徒劳的。人们称呼巴拉达札为"伟大的罗汉"，加利诺斯为"摄政王"，轩辕黄帝为"土地的主人"。他们被誉为"三位伟大的魔师，盛满甘露的人们"。于是，在形成"三大学派"之后，所有的医学科学按他们的学说得到了解释。国王对印度和汉地医生进行了奖赏，并让他们回到自己的国家去了。加利诺斯则留下来当宫廷医生。据说他在拉萨无处不去，并且还编纂了许多医书。据说，他娶妻并生三子，长子送到后藏和比吉等地，在那里繁衍昌盛；二子送到交尔保，并在山南地区传播医学；三子留在父母身边，被称为"蒙古医生"[19]。加利诺斯后来被命名为"平若"。有些西藏贵族不愿与他一起学习，对此加利诺斯也能容忍，向四位平民教授医学，说，"行医者不论贵贱"。人们尊称他为"救命医生"。并且赐给他十二个"授予物"，其中九大二小[20]。

以上一段叙述中突出的事件无疑是关于一个希腊（或大食）医生而不是汉地或印度医生留下来充任宫廷医生。至少它表明吐蕃宫廷对希腊医学比对印度或汉地医学更尊重和了解[21]，并且可能表明在吐蕃王国与它的西邻伊朗世界存在着密切的接触。更有趣的是这位西方医生不仅屈尊为平民上课，还要求他们遵从一个道德规范，这一点又令人回忆起希波克拉底的理想来了。尽管这些叙述还有些不明确的内容，

但它却对早期吐蕃王朝的医疗活动做了生动的描述。

“随后，从罗马又邀请了比吉·占巴西拉哈”，于是，正如《勇武经典鉴》所述，开始了吐蕃历史上最重要的外国医生的活动。关于“比吉”这位早期王朝的御医，大量医书的作者以及他的继承人“加利诺斯”这些事实，清楚地表明，希腊医学在早期吐蕃王朝是最重要的一种医学传统。虽然，吐蕃王朝在赤德祖赞时期（一般称他为梅阿冲），印度，汉地和其它传统对西藏医学的全面发展也起一定的作用，但希腊传统医学在从大西洋起，通过西藏向东延伸到中原王朝边界的广大地区，是占有优势的，且在汉地也有一定的声誉。

关于这一问题，虽然王国的法令和医生的誓言以及显然由于比吉的影响才予以颁行的这一事实，只能在《勇武经典鉴》见到，但是第斯的不朽的《涧布》[22]仍然是目前所能见到的最详尽最有权威的著作。名为比吉。占巴西拉哈这个历史人物的存在还可以从早期著作如索南坚赞《西藏王统记》[23]和东潭·麻哇升格的《同意说库宝》以及不足信的《莲花生传记》把他称之为汉地学者中予以证实。第斯是这样写的：

当时，从罗马而来的一个医生，依其本国语言，称为“比吉”，其真正的名字叫做占巴西拉哈。他召集许多学者在一起翻译（或编纂）了十五卷的《晶镜续》，并在此基础上编成四十二卷《肢体治疗门槛》及其训释《三训秘释》；其母本《大小新项珠》及其子本《红黑解传》；母本及子本又

构成四种：《大训示》、《大项珠》、《明灯》、《小静》、合称《心线四集》；治疗镟、脓、火、线、脉、米，称为《六精要集》。加在一起为三基本十七子本；在此基础上，还有《消炎要点明灯》、《探脓四法》、《干瘦病据》、《脓炮甘露》，称为《四位特殊秘子》。还有十分精炼的《小红书信》及其"脉"、"详解"、"采疝"三种著作；《人体内部秘密》共三卷，《甘露镜之机》共八大章、十三小章，共为二十一章；《三维机本师明点明佛经头部内腔新释治疗法》；《心脏》；《五种状态质疑》；七十卷的《珍宝》；七卷的《阴宝》加在一起，是为七十五卷，由中国罗汉所撰；由栖宾(金刚巴尼)所著的《头部论争》，由楚巴启乌所著的评论，名为《大小佛经》；三十五卷的《罪恶的意念》；二十六卷的《美味法衣明镜》、《美味毛绳制剂》，十卷的《活线美味程式仙人内部》；据说是君谢罗汉所著的《内腔水概论》，《大小仙人肢体骨骼》，《十三章》，《焦蜘蛛章》、《活佛仓库效药十章》、《极贵重的四章》、《五十章活佛蠶》，七十二章《活佛杖》、并把他们呈献国王。至今，他们仍然（保存）在一起，用厚绸子包扎，并取名《上师生活教典经》。此外，虽然和尚马哈德瓦、琼布孜孜和其他人译了许多医书并加训释，但后来还是占巴西拉哈统治了西藏。比吉家族以前就十分成功，后来更声誉大振。由祥、同、章地三个世系为首分出许多派系。

为了犒赏他们，在安多做为侍卫[24]达四年之久，国王赐予他们（医书）《晶镜续》、《治伤十七章》等等，还有其它三种译本，即《小红文》的详、中、略三种（译本）（或“摘要”），并按佛经，传授他们以做为宫廷的私人医生，让他们从军队退役。据说就是这样。还听说，给其中少数人颁赐了关于治疗的（书）；把《头部治疗》赐给东余美布；把《躯干》赐给章第给涅卡布；把《肢体》一书赐给象拉莫西等。

由于比吉据说在外国语中是特指“医生”而言，使人首先考虑到可能来源于印度——伊朗语。因为涉及的人物在多处都认为是来自大食，无怪乎在粟特人的话中会写成Byč，它的意思就是医生，而藏文中的比吉就是这个词公认的转写、他的最后一个音节“占巴西拉哈”（Tsanpasilaha）无疑是“参把西拉哈”（Campasilaha）的转写，这又是很费解的。从他的名字来看，明显是从梵文衍化而来的，加上他被认为是若干佛学著作的作者或译者的事实，还有，他不象他的同胞哈拉兄弟那样被斥为“异教徒”。这些都表明他实质上是一个佛教徒。正是由于这些原因，他和他的学徒章第都取得了不少的成就。由此，可以说第一位佛徒充当宫廷御医的，当是比吉·占巴西拉哈。这一事实很可能就是后来关于宇陀氏的医学传统首先（由印度）传入西藏是由古代的比吉加杰传来的原因。

由于传说比吉翻译过许多汉文著作，加上他对印度及伊朗语的译作，因此，在《莲花生遗教》中，他一贯被称为

“汉地学者”。毋庸置疑，他是认识汉文的，是通过汉地进入西藏的[25]，并且的确在汉地行医多年[26]。尽管公措的资料认为比吉也参与了《宿马拉扎》的编纂（这是一本当时由汉文译出的著名医书），但据说《勇武经典璽》曾提到该书是由汉地僧人与一个神秘人物给朱卡更一起编纂的。后一种说法在第斯的详细论述中也提到了[27]，他未曾提到译者中有比吉的事。文章末尾讨论了少数例外的情况。这部医书篇幅浩繁是最令人感兴趣的，因为很难找到其它对引用的文献加以澄清的参考书。

比吉在赤德祖赞的统治时期作为宫廷医生的另一项成就明显地是他提高了医生在吐蕃的地位。这是根据《经典璽》转引两个文件而得出的结论。一件是关于医生的法令，另一件是给医生规定的誓言，两件很显然都是在比吉任宫廷医生期间公布的：

> “后来，金城公主带来许多关于历算和医学的（书籍）。马哈金达和尚（原文如此）和给朱卡更等翻译了《宿马拉扎（胡蘇）》的115章。当时，名叫比吉·占巴西拉哈的医生是由罗马邀请来的。他说：“他是国王的主人”，他们称他为“神主”。把法令公诸于众，民众周知，对（医生）都要尊敬；要让他们坐在上座，把最佳美食做为礼物给他们吃；往来要为他们提供马匹；要酬以黄金；要感谢他们的工作，等等。即使医生来自有钱人家，（也应为他们提供）交通工具和费用；即使他们是你的亲戚，（也应该）给他们清洁的食物及礼物；即使他们是仆

人，（也应该）尊敬他们；即便他们没有及时见到（患者），病人也应讥愿、尊敬他们；即便他是个敌人，（也应该）信任他们；即使他贪图钱财及食物，（也不应）虐待他；即便他是病人，因痛苦嚎哭、渴望救治，（他们也应该先）（对医生）表示谢意；要诚恳地劝告他（病人），把钱袋带（给他）[28]等等。（总共）十五（点）；发誓去做。以神的名义，因为医师先生是（最重要的）人，对他要仁慈；由于子女、学徒都是知情人，为了他们的奉献不足，不要对他们详述（医药知识）；由于你一直在追求虔诚，不要对家属及一家一户做任何坏事；由于你掌握着高尚的方法，不要开给坏药；由于在行医时，你有许多助手，不要想把（肢体等）切掉；由于破戒者之间存在差异，而且走极端是一种罪恶，不要（过）严或（过）宽；由于你在行医时碰到的人很多，对病人不要有下流的猥亵行为[29]，这是七条教诫。他为广大民众，中层及下层百姓产生许多药物和（治疗）（著作），如五十章的《解剖学》。

在这一段中所引用的两部著作使人联想起其它类似的藏医著作，如《四部医典》(95[illegible])和《老宇陀传记》。后一部书使人想起希波克拉底的《蕨言》，可以称为它的译本。当把它与另一个著名的《蕨言》希腊译本对比时表明，藏文本虽然同样简略，但与传统公认的译本要相近得多。人们企望出版较好的版本可能会对在这一著作中由于某些极不寻常

的语言而留下的混乱有所澄清。

赤松德赞即位后，三位外国医生都被委任为宫廷医生，按公措洛朱塔耶的简述：

> 当神王赤松德赞即位后，从印度来的达马拉扎，汉地来的马哈金达和大食或罗马来的占巴西拉哈三位大医家（在西藏）聚合，他们以三个奇迹般的王子而闻名。三人共商并撰写了一本代表各自国家，并且彼此都同意的资料集《珍宝堆积》（རིན་ཆེན་སྤུངས་པ）〔30〕

最后，按第斯的文章，比吉·占巴西拉哈的三位学徒都被委任为"宫廷医生"以继承自己的事业。他们从他那里继承了一些医著。这时，他离开西藏"回到自己的故国"。这些名为《黄色经函》的医书，还有《国王尊言光芒》很明显地通过章地及其它世系一直流传至今，并由此而继续影响着西藏医学构成时期的思想。

在比吉的学徒的叙述中，人们注意到有一种提纲式的性质，由于在这些文章材料中提到的三个医学学派（章地、祥和东）的世系可以追溯到比吉·占巴西拉哈和他的三个学徒，因为比吉本人的历史及其重要性是最为肯定的。但是，有关这些及其他一些藏医学派的发展问题——包括最终高度调和一切学派并通过全藏的宇陀派——则是一个过于复杂的问题，在这里甚至无法提及。

已有的历史资料提及在吐蕃王朝时最后一个入藏的西方医生是哈拉仙弟。他是"国王九个私人御医"中的一位，是

赤松德赞邀请入藏的[32]，其详情也可以在《藏医史》中找到。第斯在这里也提到国王为这些医生们的权益而颁布的法令[32]。于是，他接着列出了包括从大食来的每一个医生的作品：

> 大食医生编撰并翻译（这些医书）：基础著作及评论《外道治头法八种》、《大小治脉精木秘法》、《宝伞轮治法集》；《蒙古地虎续》、《毒药加禄王治疗法》等。

这就是人们所能见到的关于哈拉仙弟的材料。从粟特人(或于阗人)和葛逻禄部的突厥王的著作的参考书中[33]，使我形成了这样的观点，即至少从这位大食医生是来自西土耳其斯坦(突厥)这点来看，他可能是在吐蕃对此地的军事行动中被俘获的。他可能是一个阿拉伯人或穆斯林，尽管他有一个梵文名字。因为他的名字缺少佛家味道，有人甚至认为他是一个异教徒。此外，所列第一部著作《头部治疗的非佛家八种疗法》反映了希腊和阿拉伯的医生在中世纪因先进的头部损伤及眼科学知识所得到的声誉。关于这位希腊——阿拉伯或希腊——波斯医学在吐蕃王国的最后代表人物，别的就没有什么好说的了。

正如上述，吐蕃后期的医学著作在多数藏学家现代所有的观点中，均认为是完全来自印度的。因此，除了偶而由汉地译过来的参考书之外，在传统的佛学医学文献中，倘若提到任何非佛学的、非印度的医书，那将是令人惊奇的。事实上，

宇陀氏学派的著作，包括若干评论，足以支持上述早期传统的观点的准确性。在《老宇陀传记》中，希腊学派特别精于尿液分析的事实有正确的论述。更重要的是，这部著作提到许多早期医家的名字，还有一些他们编纂或翻译的书名，其中包括所谓“希腊王子”比沙姆巴西拉及其教诫，名为《冲姆六种》[34]。最后，在所谓“九个藏医”的叙述中，其中第一位名叫比吉列贡，他的学派叫《黄色经函》，这是上述比吉·占巴西拉哈提到的早期传统的著作集。

还值得提出的是苯教，它们总是把事物的起源归之于象雄或大食，这也充分证实这些传统。新近苯教的《嘉言库》[35]是本更为早期的著作，其中提到医学界希腊学者的熟练程度，自有一段有趣的评论，它认为佛教传入以前的吐蕃前时期：

> ……在印度，佛法繁盛，在汉地天文历算盛行；在冲姆，诊断学繁荣，而在吐蕃及象雄，只有苯教盛行，虽则其它方面的研究也很普遍。

尽管由于后来“九位藏医”的传统及宇陀派传说渗入早期传统引起的重叠而产生了一些混乱，原来的关于早期起源的一些情况，基本上还是可靠的。

桑杰嘉措在他的著作中关于早期藏医学史的一个脚注中写道，在政治宗教历史方面，在早期和晚期历史之间存在一个空隙，而在医学上则没有任何漏洞[36]。他接着列出了在西藏的一些外国医学“学派”或“体系”，还有其学说创始人的名字，并毫不含糊地提到，这些体系的一些著作流传到

他生活的时代，即十八世纪早期。在这些学派当中，他列有乌仗那的基那米特拉；尼泊尔的萨马蒂克弟学派；一个未确认的乌尔巴耶（或乌哇耶、乌伐耶等）的大食学派以及占巴西拉哈的希腊学派[37]。光辉的十九世纪学者公措·洛卓塔耶同样对这些早期的可靠性作了证实：

> 关于毗卢遮那(译师——赤松德赞时人)翻译"历算"和医学书的重新发现的资料；关于宫廷医生"卓罗"（即加利诺斯）的传统，比吉·塔西；（关于这样的事实），即据说佛教徒、苯教，"历算"医(书)的杂乱情况，等等；还有若干重新发现的书籍[38]做为资料来源的可靠性，有若干由汉地医书经毗卢遮那译来的、易于检查的藏医书——有学问的学者对所有这些都保持缄默；由此，虽然他们提到在神主时期出现了九位学问高深的藏医，这是十分错误的。因为他们多数是在"后弘期"出现的；而在上述三位——卓罗、比吉、塔西——的传统，作为神王的宫廷医生是不错的。

对于西藏早期科学的多源学说，一个思想开阔的人是不用多说什么就会接受的。

总之，应该提出，比吉·占巴西拉哈的学徒之一"章地居士"，这位章地世系的十分重要的创始人，他一直流传到上一世纪，并且间接地传到今天[39]。其结果是：似乎"希腊学派"或"冲姆学派"的确在藏医学上，在藏医学发展史上产生了很深远的影响。

蔡景峰校

原文载《美国东方学会杂志》(T·ofAm·Oriental Society, 1979, 99 (2), 4—6月号) pp.297—313

注　释

〔1〕伏斯特林库夫(Vostrikov)在论述西藏不同的历史文献流派时，是第一个最详尽地讨论藏医史的藏学家。除了《藏医史》外，他还在他的研究中以就整体而言对每一部著作都是相宜的标题，论述了若干一般性的作品。然而他却忽略了若干种特殊的历史作品。这些作品在库钦喜饶嘉措([illegible])的善本目录中曾经记载。

〔2〕最先注意到这个问题的藏学家是石泰安。他在《西藏的文明》(有耿升汉译本)一书中以半页篇幅论述藏医中的希腊学派。最近，热琼·仁颇且在《西藏医学》(1973)将藏医史文献做了翻译，对此有略为详尽的叙述。然而关于西藏医学的印度起源说在Kania对热琼这本书的评论中仍然存在。而正统的藏族政治、宗教史都提到医学与天文历算在朗日松赞统治时期，便由汉地传入吐蕃。

〔3〕一位粟特胡医给著名的僧人坎辛治病。他显然是个眼科专家。当时有两个胡僧跟随坎辛，其中有一人可能撰写或译过天文著作；另一个波斯医生则跟随日本大使于736年回国。一本极有趣的关于当时哈利发的书，是由杜佑的亲属杜桓撰写的。他在751年在塔拉斯河战役中被俘，书中提到希腊(或罗马、大秦)医生善于治眼病及痢疾，而“有些则能在病发之前即辨认病症，或者开脑取虫”。同样《新唐书》也提到东罗马帝国“有良医，开脑以愈

目管”。关于外国社团在汉地的一般情况请参阅Edward Schafer《撒马尔罕的金桃》一书。

〔4〕吐蕃王朝时期医学的真正起源终于模糊难辨的原因，可能是印度医学对早期医学派的统治。

〔5〕《贤者喜宴》载：文成公主进藏之时，带去十八种工艺书，“医学大全”和“八十部占卜历算”；汉文史书虽未提到公主带了一些非经典性的著作进藏，但是记载吐蕃派遣朝中弟子往汉地习诗书。

〔6〕这个名称使人联想起汉地的“大药”，它是炼丹家提炼仙丹的用药。

〔7〕“和尚”是汉语借词。

〔8〕这位藏族僧人在佛经早期译者中曾见过一例。如白马嘎保《宗教史》。

〔9〕达玛郭查是香米·桑布札的学徒之一。

〔10〕古叙利亚语拼为GLYNS或GLYNWS；阿拉伯语拼为Galtnūs。

〔11〕Meillet（1935：316）。

〔12〕粟特人（*Sogdian*或*Soghdian*）。粟特，*Sogdia*是古波斯帝国的一个省份，位于今布哈拉（苏联）——译者注。

〔13〕萨珊（Sassanian）是古波斯王朝的整个时期，接替阿萨西德斯（Arsacids）。其王朝起自阿达西尔一世（Ardashir）（公元226）到雅德杰尔三世（七世纪中）止——译者注。

〔14〕阿拉伯语中，希腊医学派称作al-tibb al-yūnnaniyy。

〔15〕在“后弘期”（约950以后）藏文音节后的-s大概已不发音。但更重要的是，在1000年左右，阿拉伯形的拼法在穆斯林国家已经很普遍，特别是伊朗。这个字形很可能用藏文拼成Gyalinūs或Jālinusi或类似的形式。

〔16〕在拉丁语中，写成De capitis vulneribus。

〔17〕这些材料中所提到的名字[illegible]用[illegible]写[illegible]西著，由于《勇武经典籍》的*卷中的历史部分[illegible]过，现在的[illegible]要著作都只有一版，因而，很难说哪些是一种实际上的异体，哪些是印刷错误。

〔18〕这本书可能没有用藏文写成，但也许与由托尔浦的名叫启玛如几的医生在一个世纪之后译成藏文，亦即赤松德赞时期。据公措所称，这本书又名为《三大学派分界》。

〔19〕由于比吉世系此时在藏尚未出现，因而，德西用“据说”的说法比较稳妥。

〔20〕古藏文Gtsigs意为“箴言”或“誓言”，这里意为“（皇家）授予物”或“证书”，这与黎吉生所总结的和献给达札路恭（Stag sgraklu khong）的题词是一样的。

〔21〕必须指出的是，在吐蕃时期就已经有了这么高水平的医学，而且在下一个世纪成就甚至更高一些。而对于宗教的传播导致了相互对抗，即伊斯兰教在西方取胜，而佛教在本土得胜，因而使吐蕃从异域汲取科学灵感的传统从此被切断，这是不幸的。

〔22〕全名为《索日曼给润布》即《藏医学史》——译者注。

〔23〕库兹涅佐夫将有关段落的罗马字母转写：bi tsan tra śris sman spyod mang po yang sgyur-ro 并在脚注中注明异译（？），tsan dra śris dPyaud和bsgyur。另一版本为：pirtsi tsantra śris sman dpyad mang po yang bsgur ro。此人名的讹误是很明显的。这一段可以修正为：“比吉·占巴西拉哈也翻译了许多医书”。

〔24〕关于这一行中 So kha srung pa po 究竟指什么，我仍不清楚。

〔25〕现代的Khe tsun Sang po (mkhas-btsun bz-ang-pa)的西藏人名词典即如记述。但作者不知其取材于何处。

〔26〕迟至九世纪中叶，在扬州的波斯人在一座寺庙中还提出

了建筑规划。就我所知，这一问题迅未有人论述，非常多的波斯人进入中国中原沿海，特别了长安及其它若干港口，可能与Khorasan和Transoxiana陷入穆斯林阿拉伯人手中有直接关系，至少也是其部分原因，还有随之而来的，以种种手段把这些地区转为伊斯兰教，其中出现过迫害佛教徒改变信仰的情况。

〔27〕《藏医史》78v—79v（pp.158—160）。

〔28〕这些指令的一部分可能与宇陀巴的文献相同（Rechung 1976，186）。对后三项的意义我还不大敢肯定，其中后二项可能是缩写式。

〔29〕由于这段内容与希波克拉底箴言是如此相似。值得做深入的研究。为了对希腊文原著进行对比分析，请参阅Ludwig Edel-stein（1953，1967年重印）有关此问题的著作。

〔30〕有关参考资料的详细目录，请参阅《藏医史》（81r—82r pp 163—165）。

〔31〕《藏医史》87r（P·176）。在这里，关于汉地医生东松嘎哇的介绍材料有些混淆。他又名塔西曼巴。例如，《贤者喜宴》说他在当时成为国王的私人医生（上医）。同一书又对这一任命做了另种一介绍。云："然而，据说比吉的学生东谢美波，章地加美和桑拉莫西成为名医后，被任命为私人御医"。

这表明在同一时期有着不止一种说法。依作者的见解，很难认为有一个汉地御医这样一个史实。他甚至连汉名也没有。尽管公措对此已有争议。

〔32〕《藏医史》88r、88r（pp177—178）。异文有："所有黑头发的藏人，对这些有措吉门巴（救命医生）的人都应该尊敬。为什么呢？因为他们救了你的生命。而黑发藏人的神就是赞普，因而他将降福于他们，他们将接受'神金刚'（'神主'）的称号"。

〔33〕参阅霍夫曼关于Qarluqs的藏文文献的精彩论文（1950）。

〔34〕见Rechung（1976 P·203）没有藏文原文，很难判断这段论文在说什么。热琼（Rechung）是这样译的："占巴西拉王子、穆杰托冲之子、冲姆王教给《冲姆之六种》。"

〔35〕《嘉言库——西藏苯教史》(ལེགས་བཤད་རིན་པོ་ཆེན་གཏེར་མཛོད) 夏察·扎西坚赞著(ཤར་རྫ་བཀྲ་ཤིས་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་བརྩམས་པ)。国外有卡尔梅(Karmag) 英译本；国内有王尧、陈观胜汉译本。该书近由北京民族出版社出版藏文本，印制精良——译者注。

〔36〕《藏医史》90r（P·182）；参见洛桑赤列《箴言》(ཡོལ་ཀ)(Yol·Ka。79r—80r）。

〔37〕《藏医史》90r—91r（pp。182—183）。

〔38〕详见《藏医史》的引文。86r—86v(pp。173—174)。

〔39〕）见章地传统的医书《秘师仓库》(མན་ངག་རིན་པོ་ཆེན་གཏེར་མཛོད)的英文序言。该书作者为久隆仁钦（1974年甘托克重印）。就我所知，章地的其他经典作品重印者，只有《大金升》(གསེར་བྱེ་ཆེན་མ)（列城1975）。

附记：　在本文正文中，作者引用一些原文，先以藏文拉丁转写引出，然后用英文对译。作者在藏文原文时也列有注释。本文翻译时，不再引用藏文转写的拉丁文，特请读者注意。

藏医脉学诊断

（译自《四部医典》第一章）

据让·普让萨德斯德勒英译本　宁红 译

脉学诊断之所以很重要，是因为它能清楚地表明人体患病的类型。现将脉学诊断方法分为十三项加以阐述：

1.确定脉象时病人应该遵守的医嘱。

2.诊脉的时机。

3.诊脉的解剖位置。

4.运用指压诊脉。

5.说明诊脉方法。

6.三种体质脉。此脉不论健康人或病人均可使用，但仅适用于健康人。

7.切脉与四季时节之外因及五脏之气之内因的关系。

8.七种有关预后的占卜脉。

9.健康人与患病时不同的脉律。

10.一般脉与特殊脉。

11.死亡脉象。

12.外力与鬼神脉。

13.寿命脉。

1.确定脉象时，病人应遵守的医嘱

A．诊脉当日或诊脉前，应避免摄入过于营养的食物，

诸如肉类食物或者葡萄酒。也就是说诊脉前当天，应当排除摄入难于消化食物的因素。

B.勿过食；

C.勿空腹；

D.勿性交；

E.勿失眠；

F.勿交谈过多；

G.勿忧虑；

H.勿因诸如吵架等引起对思想或肉体方 面协调性的干扰。

所有上述这些均为了保持三种体液的平衡与持续协调一致而不受干扰。若不遵守上述医嘱，则可能导致紊乱。例如，喝葡萄酒会引起血液与胆汁紊乱，造成体质脉的不协调。

对于医生来说，遵守上述嘱咐也同样重要。在诊候体质脉时，所提出的限制是为了确保三种体液协调一致的与习性中有关的方法。为区别这些脉象之微妙的不同起见，医生本身须保持健康状况。

2.诊脉应在清晨进行

其原因是，清晨当太阳从地平线上升起时，身体的阴阳两方面协调一致。隐喻而言，候脉的时间是当"太阳已经升起，但其放射状光芒尚未落在山顶上"时。拂晓之前，正值温暖的气体尚未大量呼出，也未吸入冷空气之时。如在此之前取脉，月亮之力（属于寒冷或阴性结构）强大，其脉象可被误认为风与痰脉。若在此之后取脉，太阳之热（属于热和

阳性功能）将中午脉象看来象是血症与胆汁症。故得选择这种时候测脉：即病人尚未完全清醒而且空腹时。黎明之前，风流动之气恰处在中心经络处，而非左非右，即黎明前，风的流动处于协调中心位置。

3.脉诊之解剖学

藏医诊脉取每只手腕的桡动脉。从前臂远端的屈曲面第一横纹处，在桡动脉上此横纹的近端取一寸处取脉。一寸为测量单位，相当于拇指第二指骨之长度。在取藏寸一寸为单位后，将手指放平直，各指之间间隔约为一粒米的距离，使各手指既不相互触及也不致于相隔太远。医学原文中提出一个问题：“为什么要取桡动脉呢？”颈动脉、股动脉和后胫动脉的脉搏都是易于触及的。之所以不取与重要器官相关的动脉进行切脉，是因为“这象是在瀑布附近与人交谈”，使人无法对整个生物有机体进行清楚的研究。不取肢体其它动脉切脉，是因为：“由远方的商人带来信息”——取远端动脉切脉，将由于距离过远的缘故，脉象会被歪曲。据说，对器官而言，桡动脉处于中间位置，言下之意，“象夏日里，在辽阔的田野高声喊叫”。也就是说，在此情况下容易清晰地闻到脉搏。来自五脏六腑之气到达此末端动脉，并且将脉之气会聚起来，可比拟为“拥有各种不同商品的远方贸易商的聚会”。

原文所提出的另一个问题是：“可怎么能通过触诊末端动脉来了解十二脏腑的性质呢？”一个回答是：正如一位成功的商人能够在市场上识别商品，以至于能辨别出商品的产地一样，因而桡动脉的脉象能够显示出脏腑的情况。

医生运用双手的触按手指取病人的脉。通常，医生与病人面对面而坐，医生以右手触诊病人之左手脉，以左手触诊病人之右手脉。医生的诊脉手指包括食指、中指、无名指，分别为第二、三、四手指。触诊手指分为上部与下部，故医生的触按手指上总括有十二部分：上部指每一个手指的桡侧，而下部指其尺侧部位。下面提及的便是医生触诊手指的上部和下部与各器官相应的解剖位置的关系。

一条动脉有一主要分部，生命之基本脉搏具有稳固的性质，并且通过尺动脉而表现出来。死脉则是由于支撑生命之气的瓦解与崩溃。如果患者的生命之气在下肢开始出现分解并向头部波及，其预后较为吉利。而那些原来很健康的人，如果发现其后胫动脉触摸不及，表明五六天内就会死亡。

4.诊脉时压力的运用

医生每只手的食指轻轻充分用力以能平放地感觉到皮肤，其中指用力略强以便充分感觉到病人的肌肉，其无名指用更强一点的力下压以能觉到病人的骨骼。医学书提出过为什么要运用不同变化着的压力来确定脉象这个问题，书中陈述了诊按医生并非一定得用楔形或胡萝卜形式触诊的原因，是由于前臂肌肉较厚实，也就是近端屈曲面的前臂肌肉较其远端厚而突出，因而为了克服这些组织差异的机械障碍，就在触按的手指上采用不同的压力来诊脉。

5.切脉方法

医生的手指必须是平滑敏感、没有伤痕而柔软的，对于各种不同的病人来说，男性患者先取左腕而女性患者先取右

腕。

对于男性患者，医生用他的右手去触病人的左手。右手食指上部诊心脉而下部诊小肠脉；中指（第三手指）指尖上部诊脾脉而下部诊胃脉；无名指（第四手指）指尖反映左肾的情况而下部反映生殖器的情况。

医生的左手触按病人的右手。对于男性患者，医生食指指尖上部诊肺而下部诊大肠；中指（第三手指）上部诊肝脉而下部诊胆囊，无名指（第四手指）上部反映右肾情况而下部表明膀胱的情况。

如果是女性患者，医生用自己的左手诊按手指检查病人右腕。与诊断男性患者所用的指尖部位相比较，食指上部与器官的关系正好与女性患者相反，即在男性病人，医生右手指尖上部触心脉而左手指尖上部诊肺脉。与此相反，对女性病人，医生的左手食指尖上部应当诊女性患者的心脉而右手触诊食指尖上部应当诊女患者肺脉。男女患者的心脉和肺脉互换，是由于进入心脏的感觉的顶点或生命力略为不同，但从外观上看，男女的心脏并无区别。

6.三种体脉

藏医的三种体脉在此文第一节的嘱咐中已经提及，下文将进一步阐明。三种体脉通常指阴脉、阳脉和菩萨脉。健康的阳性脉的特点是粗壮，阴脉细速，菩萨脉绵长而光滑。脉的称呼并非基于性别——女性也可能具有男性的意味着长寿的体脉，男性也可能具有女性的生儿育女的“本色脉”。假如一对夫妻两人都具有菩萨脉，这意味着长寿，但他们的叔婶们将与他们抵牾。若夫妻两人都具有阳脉，这意味着他

们会有很多儿子；若夫妇俩人都具有阴脉，则他们所生的女儿多于儿子；如果夫妻一方是菩萨脉，而另一方或为阳脉或为阴脉，则此夫妇的子女不会多于一个；而这同样一对夫妻，如果其一方配偶具有阳性体脉兼有菩萨脉，则此夫妻将仅生一个儿子，若一方具有阴性脉兼菩萨脉者将仅生女儿。

7.诊脉与宇宙之气及季节有关

切脉需考虑下列三种因素：

1>.季节。

2>.宇宙之气。

3>.脏与腑。

藏医文献认为，一年为五个季节，每个季节各72天，包括夏、秋、冬、春。第五个季节由四个过渡期组成，即在前四个季节之间各有18天，这样一个西藏历的季节年就是360天。由于天文日历的标准并非西藏技术的一部分，医学文献描述了每个季节的各种标记与事件，使医生能够辨别季节而适当地选择他的治疗时机。春季，据说有花开树绿的外部征兆，并且伴随着黎明之际特有星座的出现和天空中某种特殊鸟类的飞翔。藏历年中，新春的第一个月与虎的神秘特征及行星标记有关，第二个月与野兔相关，第三个月与龙有关。这三个月与木之气有关。三个月的春季之后有继之以十八天的过渡期。此期间，土气偏胜，由于肝与木气有关，故春季肝脉明显，因此，健康者整个脉象一般趋于细而紧，健康人的阳性体脉通常粗壮，但是，在春季里却呈现出细紧。过渡期间，以土之气占优势，而且，由于脾木相关，其它的脾型特性也反映于脉象之中。

藏历年的第二个月的第十五天是春分，夏季第二个月的第十五天为夏至。当夏日来临时，夜间天空的星座随之变化。布谷鸟出现在夏季里，在夏季三个月的每一个月当中，都伴随着有动物征兆的出现，即蛇、马、绵羊，这些动物灵魂的征兆是火。因此，外界的火气偏胜则表现为夏季的炎热。此时，火气在人体内部或体外都是最高的。由于心脏与火气相关，故心脉变得占优势，这意味着夏季的脉一般将具有粗而脉势悠长的特征。

星座的改变也预示着秋天的到来，此时，麻雀大量涌现，非常活跃。当果子开始成熟时，植物和花儿的生长到达它们的高峰。秋季与金或者铁的之气有关，还与动物鸟、猴、狗的征兆有关，肺与秋季铁的成分有关。因此，肺脉以短促而粗壮为特征。秋分在秋季第二个月的第十五天来临。秋季过后，紧接着为两季之间的过渡时期，此期与脾脉的变化有关。

冬天，黑鹿开始嗥叫，因为它不能从冰封的湖里喝到水。天空中出现星座的变化，其隐象与环境中所能观察到的鼠、猪、牛等动物有关。因冬季与水相关，故肾脉也与这个季节有关。肾脉之特征缓慢而平滑。冬至在冬季第二个月的第十五天出现，此刻开始昼长夜短(原文如此——校者)。冬至后继之十八天的过渡期，此时随着土元素的高峰的到来，脾的缓滑之特征渗透其它各种脉。

与五行有关的母子法则、敌友脉应如何运用的问题，构成人类物质与精神的基础。五行之间相互协调作用是否就表明了人体的健康与疾病状况呢？五行的每一行分别与每个器官层次或器官系统相关。同时，也与这些气有情感与观念上

的关联。由于吉祥，脉直接与宇宙之气相关，故藏医医生能够通过切脉来说明身心协调或者每一种元素之间的失调。

医生左手诊指，上部为：肺——金

肝——木

肾——水

医生右手诊指，食指上部：　心——火

中指上部　　脾——土

无名指上部　肾——水

根据藏医理论，这些宇宙之气相互影响、相互制约、相互养育或相互滋生。这种互相滋生的循环称为母子法则。此法则就是各元素之间呈一种循环的关系。例如：水为木之母、木为火之母、铁为水之母、土为铁之母、火为土之母。同样，火为木之子、土为火之子、铁为土之子、水为铁之子、木为水之子。在这些例子当中，可认为“母”是一种隐义，它意味着有效地传递营养（阴）之气，而“子”也可以被认为是易于接受营养之气的同义语。

藏医为一种相互补充和相互对立的医学体系。由于存在着营养循环及其所滋生的气之母子循环，因而已存在着相互抑制与平衡的，或者称之为敌友循环的相互控制的循环。此循环当中，水可克火，土可克水，木可克土，铁可克木，火可克铁；同样，木为铁友，土为木友，水为土友，火为水友，铁为火友。

在现实的身体方面或者实体方面，每一种气在躯体的不同部位都有所表现，尤其是极重要器官与各体气之间有很强的联系，每一种气与脏或储存器官、也与腑或运输器官相关联。其关系如下：

火……心／小肠

土……脾／胃

水……左肾／睾丸或卵巢

铁……肺／大肠

木……肝／胆囊

水……右肾／膀胱

正如早在此章所述，五行遍及生命各方面，因而它们密切地与时间、季节相关。春季，木元素偏优势，肝脉变得最为活跃，故春天的脉象在以木元素为主的肝体影响下，以紧、速为特征。肝（木）之母为水，运用母子法则与季节脉的关系，则水与肾和膀胱有关。如果肾脉在春季里具有与肝／木同样的特征，则肾脉与春季相关。若肾脉紧数，则认为病人预后将是良好的，假如春季发现木之友脉，即土脉也出现紧数，则病人在来年将会获得众多朋友。也就是说，如果与土素相关的脾脉紧数，亦同于上述解释。若讨论中的季节性子脉，是春季中与肝脉相似的心脉，则此人将变得有权有势。春季/木/肝之敌友为与肺相关的金属，如果发现肺脉在春季里紧数，则表明持此脉的病人在下一年中将遇到不顺心的事。

上述阐述利用了季节脉与母子、敌友之间的关系，它也可用以预测诊候中病人的寿命与健康状况之间的关系。

8.七种奇脉

西藏文化体系中，医生不仅仅是个急救工作者，而且是家庭的精神上的忠告者。诊脉曾被用来作为占卜之用，为此目的仅在下能检查健康无疾患者。在这样一个范畴之内，确定脉的用途有如下七种：

①、宾脉
②、家族脉
③、敌脉
④、友脉
⑤、鬼神脉
⑥、反脉
⑦、妊娠脉

家族脉

检查一个家族中最年长成员的脉象来确定一个氏族的命运。检查病人双手整个桡动脉脉搏的全面性质，并考虑其一般特征。假如脉象沉浊（不清晰），那么，将“发生污秽”。也就是氏族内，在氏族成员健康、情绪、躯体方面，或者在需作出明朗、果断决定性的一些问题上将发生争吵。倘若氏族中年长者的脉搏象被无齿狗所咬，即既不强也不弱，则此氏族将蒙受悲剧性的打击。比如家族成员的突然去世。如果脉强，过于发达，甚至流通滑利，则氏族成员将经历极度惊慌与恐怖之事。假如脉象强而锐利，则氏族成员将经受无边无际的苦难，如果脉象如同沸腾的水，即粗糙不平，则氏族成员将遭到许多不同人的尖锐的批评。如果脉象如同一团大火，即大小不等，且变化很大，则氏族部落中的财富会不断衰落、破产。

季节脉的规则、母子关系和敌友脉关系都可用于解释家族脉。当春季来临时，若肝脉偏胜及出现上述家族脉所产生的六种结果的其中任何一种，此将由家族首领来体验。若春季里肝脉并无病态，但其母脉即肾脉出现病态，则表明具有此脉者，其母亲或家族的精神首领将蒙受苦难。如果春天子脉

即火脉或心脏受不利因素影响，则家族的首领，也就是家族首领的儿子们将经受各种苦难。春天与木或肝有关，这两者之敌为肺或金元素。若春天肺脉受六种家族脉中之一种的不利影响，则此家族之敌将蒙受苦难，同样的关系可用于解释友脉。

实脉

实脉指对家族之外的任何人而言。为了确定宾客的命运，必须检查与家族中最亲密或者最喜欢的人的脉。假如被查者肝脉强大，据说客人仍在家未出门；假如肺脉强大则客人已启程了；若心脉强大则来客正在行进当中并已接近目的地；若肾脉强大，则解释为在途中被耽搁，也可能途中发生了意外或遇到了困难。

母子脉法则用来确定客人到达或者接近目的地的情况。这里举一例说明：若春季的母脉，也就是与春天相关联的肝脉之母脉，即肾脉搏动强烈，可解释为客人已启程。为确定客人是否成功，得检查他最亲密的朋友的脉象，若心脉搏动强烈，则旅行者已遇敌手；若肝脉搏动强烈，则来客旅程已获成功；若肾脉搏动强烈，则客人将空手而至；若春季敌脉也就是肺脉强烈，则他的任务将不会成功；若春季友脉强大也将获得旅途成功。

一般说来，最好注意一下实体脏器或上部脉与七种奇脉的关系，因为脏器与季节之气直接有关，而且，一般说来，若母脉和／或季节脉在某一特殊季节中搏动强烈，则此脉象可解释为将获成功。

敌脉

该脉是医生告知某人攻击敌手的结果。若攻击一方出现强大的肺脉，则敌人将被征服；若脾脉强大，敌人将获胜；心、肾或肝脉突出者，则胜败难分。

敌脉

若敌人进[illegible]你时，可出现与上述脉象相反的情况，即季节脉本身及母脉强大，则敌人不能战胜你。

友脉

这里叙述的是检查有关家族首领的脉。肝脉强烈者，则此家族将拥有众多的朋友及大量财富，且冒险事业都会成功；心、肺或肾脉微弱者，则此家族友寡财贫，冒险事业多不成功；肺脉强大者，则拥有的财富和朋友均适中。

这种相互联系着的体系利用母——子，敌——友之关系。本文将进一步阐述。友脉强大者，将常常受到朋友的关照，且积累很多[illegible]敌脉突出者，其朋友将遭到敌人的抢劫——友谊也将遭[illegible]，以至很少朋友；母脉突出者，拥有的朋友与财富适中，呈现子脉者，所讨论中的人不会有援助者。

敌脉[illegible]强烈且伴随着自身季节之特征的敌人，将遭到挫败。例[illegible]相关的元素为木，与木为敌的是铁，而铁与肺、大[illegible]脉[illegible]。若肺脉在春天具有自身的特征性搏动，则敌人将遭到失败。若相克脉即肺脉突出，则敌人便不会遭到挫败。

神鬼脉

当一个[illegible]人的日常生活方式似乎出现某种失常时，就

要诊候神鬼脉。神鬼脉之主要特征是上下窜动,变幻不定,风云莫测,与环境不协调。若肝脉突然停止收缩,然后松弛,则不成功的生活方式由恶灵王所致。若火脉(心)受到影响,则由maras所致。若肺脉搏动受到大王与宗教机构保护者的影响,则不会成功。若土脉脉搏(脾)受土神影响,则由恶灵所致,肾脉受Nagas及自食其类的野兽、恶魔的影响者,将遭到不幸。

母子法则与敌友法则的各元素之间的相互关系也适用于神鬼脉。若母脉受有关家族之神的影响,则财富可靠。若子脉受影响(如春天之火),则系由来自母方的姨母或舅父的家族神灵所引起。

若敌脉在春季受影响(如脾脉受影响),其不幸系由巫术所致;若友脉受到影响,则为有关家产之神灵所致,尤其是由掌管牲口、珍宝或土地神所致;若季节脉本身受到影响,则不幸归因于与妻子或密友的财富有关之神灵。

反脉

该脉用于了解讨论中不能直接受检查者的妻子或家庭成员的情况。例如,在多山地带的西藏,一严重患者往往不能被送往医生面前,则通过切病人家属的反脉可指导病人的治疗与预后。同样,父亲患病,可检查健康的儿子的脉象,若儿子肝脉正常,则父亲不会死亡。但若不出现肝脉,其父亲将去世,母子脉与敌友脉的关系也同样适用。若春季儿子出现母脉,父亲将恢复健康。

儿子患病,可检查健康的父亲脉象,若当时出现心脉,儿子将康复,若父亲不出现心脉,儿子将死去。

在此关系体系中，若出现子脉健康将会恢复，但若儿子的季节脉微弱，或者缺乏，则灾难临头。

同样，这也适用于下文所提及的母女之间，夫妻之间的关系。若妻子出现肝脉，则丈夫将康复，若妻子缺乏肝脉，其丈夫将死去。妻子患病，可以检查健康的丈夫；若丈夫出现肾脉，妻子将康复。

尽管取反脉不能探明症候的性质，但可以确定症候的致病因素。

妊娠脉

妊娠能够通过检查前来就诊的女患者的肾脉得以确定，孕妇将感觉到脉象“高突而滑利”。右肾脉搏强烈者育男，左肾脉搏强烈者育女。

也可以检查孕妇脉象来预测分娩过程。若母子脉搏如常，例如，春季母与子的脉紧，则容易分娩，痛苦最小。若友脉即肺脉在春季中具自身正常的特性，孩子将顺利出世。

若子脉在某一季节当中以自身特性搏动，其母将以顺利方式分娩，若敌脉以自身特性搏动，例如，若肾脉在春季中突出，则孩子的出生将极其困难，结果是或者死亡或者出现畸形。

健康脉与病脉

健康脉与病脉可通过脉的速率、性状及容量来确定。事先要求医生应当了解患者正常体脉，易患何症和疾病史。一般说来，脉率为呼吸频率的五倍。吸气时，土与水脉搏动两次，吸气与呼气之间脉搏动一次由金元素所产生，而呼气与

脉搏相结合产生于火与木之元素。被查者正常诊断标准应当检查脉率约200次。如果脉率与呼吸之比为5：1，在每100次脉搏中，跳动正常也就是容量不过大也不过分跳动，既非移或浮，也非沉或伏脉，则身体是健康的。脉搏有缺陷者不健康。有缺陷脉象如下：或细或薄，或洪大或厚实，或慢或快，或沉或浮，或如滚珠，或漂浮，变幻不定。

一般情况下，脉搏与呼吸之比大于5：1为热症，小于5：1为寒症。特殊情况下，热症的脉搏与呼吸比为6：1表示低热，7～8：1为中度发热，9：1或比其更大为高热。寒症的脉搏与呼吸之比为4：1表示微寒，2～3：1为中度寒症，1：1或比其更小为重症。值得注意的是某些人生来就是缓脉或者数脉，而并非意味着热症或寒症，这一点下一章中将详细阐述。

了解每个人的天生固有脉很重要，这通过认识体脉可以弄清楚。脉厚、洪大、漂浮与阳性体脉相符合，但易于与热症相混淆，脉数、浅者符合阴性体脉之特征，但若不对体脉加以考虑的话，则可能与胆汁热症混同。持续平滑脉是菩萨脉的特征性脉，但可能常与深而缓慢的痰脉相混淆。若固有脉在规则的搏动之后突然停搏或者脉搏突然紊乱，失去规律性，则与死脉雷同。

一般脉与特殊脉

一般情况下，脉象提供体内热症或寒症的信息。六种热症脉象如下：力脉、洪脉、滑脉、数脉、热脉、弦脉（分别相应符合脉象饱满、漂浮、平滑、迅速、粗糙、紧张之性质）。有力之脉强大，且常与热症相关联；洪脉强大而表浅，由风和血症所致，或由风／胆／痰症所致；滑脉因血症或血

[illegible]：[illegible]搏动迅疾，且意味着传染性[illegible]严重的发热。[illegible]紧密而坚固，系由身体某些特殊部位发热如溃疡性皮肤[illegible]。此脉紧张得象一条绳索，表明胆汁发热或心脏炎症。

六种寒脉包括：伏脉、恶脉、缓脉、实脉、虚脉、弱脉。伏脉不在体表故不清晰，为水肿第二阶段所具有的特征。恶脉亦不清晰，随时间的推移而丧失跳动的力量，为水肿的第三阶段的特征。缓脉松弛意味着寒性肿瘤，实脉与高突脉同样持续缓慢，为淋巴系统紊乱之特征，在虚脉、施加压力后即停搏，放松压力后重新跳动，此为风症之特征，弱脉也不清晰缓慢，常常表明寒性肿瘤的情况。

寒、热脉各有三种类型，热脉可能有许多种，浅表、快速和热症感染，与新患疾病及病发作有关，复合脉沉、弱而短促，符合长期慢性发热。与寒脉类似，表现出伏、弱、持续复杂性质的脉，提示新得寒症。脉也可能浅表而数，缓慢而表浅，这两者在长期慢性病症中都可见到。

特殊脉

单一性的体液病症可出现特殊脉。风症之特征为浮脉、虚脉或漂脉，对以上脉施加轻压，脉搏便消失，但压力一旦解除脉又迅速重现，上述脉具此特征，胆汁脉细、薄而弦，所谓细是相对于洪脉相容量多而言，将庞大的脉削弱，也具有线状特征。痰脉深而恶，好似有妨碍脉搏跳动的障碍物存在。

双重性体液病症也具有特征性脉。风——胆汁病症，也称之为风热症，其脉象虚（风症之特征）而数，也就是由热症引起脉表浅与快速。胆汁与痰症，其脉伏，施以轻压触按，

脉微弱而不清晰，此为寒症或痰症所致。

风、胆、痰三重性病症，以肝脉与脾脉为特征，它不清晰，不均匀而平坦。血症之脉高突而滑利、强大，向上冲，此脉比妊娠脉略慢（印度传统医学称之为蛙跳脉）。妊娠脉除更快些外与血症脉相同。淋巴病症之脉象具闪光性、如同一位修整者，对下一次脉搏的跳动的连续性有极大阻力。这就是说，脉搏跳动有些犹豫。由细菌所致的病症，其脉象不完整。伴有突然的不规则和不可预测的脉搏节律的丧失。在那加（龙）病症（蛇神），象麻风病中，可见到脉痉挛。在紊乱性发热中，因身体各部分或器官紊乱所致，包括脉上部或下部，其脉厚而高突。播散性发热，其发热由局部一点向其他部位播散，如淋巴腺炎、蜂窝组织炎或脓肿，其脉象细紧而弦，传染性发热脉薄而速。炎性发热之特征具易变特征。肺部感染，其脉通常短促而向上冲。摄入有毒化合物者的脉深而空——也就是在首次检查时发现脉搏的存在，然而仔细检查便发现脉搏的确有欠缺。食物中毒所表现的脉象薄、数而柔软，也就是脉突然下沉，尚未成熟的发热病的脉象薄、数而易变——易变脉就象风脉，浮而漂，在成熟脉上加压时脉强大、紧张、滑利。虚热之脉虚空——加压时脉搏停跳，松弛后迅速复原。虚热常常暗示着疾病的严重进展，尤其在一个成熟热症未加治疗时，更是如此。人体抵抗力丧失之后，疾症便向身体纵深发展。隐性发热之脉象在表浅部位并不显著，但发现在深部的脉象相当紧。慢性发热之脉深部触诊时薄、深而紧。复合性发热之脉于深部触诊时薄而速，由创伤与疼痛所致的发热其脉厚热且数。留有异物于体内的创伤所致的发热，其脉变得柔软，也就是脉的性质突然

低落下去。

可以用脉搏来估价头部外伤，其病情能够通过接近脉的三个解剖位置而确定。若头部肌肉受到侵袭，则食指脉搏在左右手都是强大的，若头部颅骨受侵袭，则通过中指脉搏所候的表现出强大。若脑组织遭受侵袭，则医生的无名指所候的脉搏强大。若创伤所致继发脓肿形成，其脉跳又薄又快。

消化病症，例如消化不良症的脉象一开始时厚而坚硬。但随着病情的逐步发展，由于疾病退化改变，脉性由厚转薄。

肿瘤性脉搏软弱且轻柔。

水肿早期（第一或第二阶段），脉象表浅，而在深部则脉弦。

发烧所致病人呕吐者，发现其实体脏器脉象弱，发烧导致下泻（腹泻）者，其空腔之腑脉象亦弱。脉学诊断为一门微妙的、但颇科学与实用的艺术。通常诊脉时有以下六种错误：1）、与血症、风症有关的脉象与浮脉相似。但是血脉于深处触诊时发现是紧的，而风脉于深部触诊时则发现是虚的（消失）。2）、实热与虚热脉象与数脉相似，然而，实热脉强而弦，于深部加压时也不停搏，而虚热的脉象虚空，因而于深部加压时脉搏消失。3）、粘液病脉与慢性血症两者脉象的特征都是伏脉，但粘液病脉是一种变质脉，其搏动缓慢。而慢性血症脉象弦而洪大。

藏医著作中提供了脉与脏腑之间的关系。食指显示出与躯体上部分，即心肺的有关情况。中指触诊代表躯体的中部区域，即消化系统与肝脏情况，医生诊脉的无名指表明病人躯体的下部分即性器官的特性及肾脏的情况。据说脏表现为阳脉，腑表现为阴脉。医生触诊手指上部触诊桡动脉，显示

出脏脉及热脉。医生触诊手指下部显示出腑脉及寒脉。

若通过脉学诊断发现脏为热症，则往往腑为寒症。在实体脏器为寒性的同时腑脉为阳性的情况是罕见的。若空腔之腑显示出热症脉象则实体脏器不可能出现寒症。身体下半部之寒症可能与身体上半部之热症同时发生，但是，若身体下部分患热症则上部分不会患寒症。

死脉

死脉有三种类型：变化的，不规则的，或停跳的。其变化型最常见的与风症有关，此脉如迎风飘荡的旗帜。不规则型脉象特征象一只兀鹰抓住另一只突然停飞，然后猛烈颤簸的小鸟，快速搏跳（飘动），且突然停搏，然后重新开始不规则跳动。此种死脉与胆汁症有关，停跳型死脉与痰症有关，象水滴。牵涉到一种以上的体液病症可能与死亡有关。这些都显示特征性脉。由风/胆症所致的死脉脉象，就象一只突然腾空而起，抓住一只飞虫的鱼，又突然很快闪回。这是指脉搏的迅速与震颤而言，当加压时脉搏停顿、松弛后恢复原有的节律性搏动。与痰/风症有关的死脉如同母鸡啄食谷粒，可以理解为脉搏上冲时，锐利而快速，而突然停止其向上运动。痰/胆症之死脉象一只因休息而停歇的跳蛙，其特征为三次或更多次的长时间脉跳之后突然停歇一下。风/胆/痰症之三重死脉，象从牛嘴中流出的口涎在风中漂荡，此可解释为一种悠长慢摆的脉象。

若身体健壮者骤遭外伤，其脉象细弱者将很快丧命。慢性疾患或体质虚弱者其脉搏强大而猛烈，也意味着死亡即临。若寒症出现热症脉象或热症出现寒症脉象，亦为死脉。

在下列病理情况下出现正常脉象也认为是死脉：肺炎、腹部痰塞，食物中毒，腹部胆淤。

当某些身体征兆与某种脉象同时出现时，也能表明死亡即临。心或小肠脉消失，同时舌黑、双眼目睛直视者，一日死。肺或大肠脉消失，鼻外部器官鼻翼下陷，鼻毛竖立者，二日死。肝／胆囊脉消失、两眼上翻者，三日死。脾或胃脉消失、下唇凹陷、胸骨内陷者，五日死。肾脉消失、两耳失聪、耳廓变形者，八日死。

死脉的第三型为间歇脉，可能由于失调紊乱或鬼神所致。在第一种情况下，患病器官之脉象将停顿。例如，双肾虚弱，肾脉停顿者，死亡将至，鬼神，解释为把持内外之力鬼神附体而致平衡失调，具有伤害性，导致精神与躯体患病。鬼神导致的疾病的治疗，首先要求举行puja（宗教仪式），（以祈祷或魔法除妖的方式），然后开处方给药。若puja或精神治疗方法并未改变脉象，死亡即临。鬼神脉为一种不规则且其容量变化不定的脉象。停顿型死脉，其脉停顿为规则间歇性的。例如，三次搏动之后每停顿一下为停顿型的一种类型，这是一种死脉停顿型。由于有不规则脉象或停歇脉象类型很多。故解释死脉时需仔细辨明各型。许多不规则或停歇脉象，仅仅是一种平衡失调之征兆而不是即将死亡。

神灵脉

该脉具有自身搏动的各种特性，其脉象变幻不定，短促，停顿。如果出现这些特征的脉，则是由神灵之王（又称保护神）所致之病症。如果肺脉具有这些特征，则是由龙神

所致之症；肝脉具有这些特征是土神所致之症；脾脉具有这些特征，是为有害之神灵所致之症；右肾脉具有这些特征，则为龙神与有害之恶灵所致之症；右肾脉具有这些特征，则为女龙神或食人之恶灵所致之症。脉象不清晰而延长，即持续而漫长者，系阴性神灵所致；脉象不清晰、搏动短促者，由阳性神灵所致。风症由神灵王所致；肺部感染如肺结核据说是由龙神所致；感染与传染性疾病据认为是激怒了女神所致；浮肿、痛风、肿瘤，据说为土神所致。

决定了致病的各种神灵之后，医生应劝患者以适当的平息方法进行治疗。例如：祭供、积功德、背经文、祈祷、puja。上述各项均依据神灵之特殊要求所做。

生命莫测。宝贵的人生因羯磨而获得。对每一个人来说，生命之处所即为生命之根基，具有物质的特性。在患者尺动脉上可以候取寿命脉，若寿命脉搏动正常，则寿命的长短将正常；若尺脉摇摆不定，一生也将动荡不安；若寿命脉近于消失，生命将告终结，尽管无法确定死亡期限。若生命脉完全消失，则寿命不长；若男性右手生命之脉停歇而短促，其患者的男性亲属（如患子之父）即将死去；若男性左手生命之脉停歇，其妻儿在短促的一生中将很快夭折。若女性左右手生命脉停歇、短促，可以预料将由于武器、暴力而突然死去；若女性患者右手生命脉象短促，其丈夫将速亡；若左手生命脉短促，其父亲或亲属将速亡；一个女人若左右手生命脉短促，其丈夫或子儿将速亡。

若生命脉为规则虚脉或者盛脉，则悲剧即将发生；若生命脉脉搏不同于固有体脉，则是因为神灵的存在。据说长寿脉表现为阳脉，短寿脉表现为阴脉。若命脉没有[illegible]，平坦

而规整达100次者，将反映一生中一年里的情况；若命脉只是搏动一次，病人将变得一贫如洗。

脉象反映出很多疾病的性质，有躯体上的、情绪方面的、精神上的。一个完全充分理解脉学的医生，将成为一位名符其实的医生。

（原文载《藏医》Tibetan Medicine），1980年1号，13～29。）

西藏的妇女地位

(美)比阿特丽丝·D·米勒 著　　吕才 译

传统的西藏，以其僧侣统治集团所拥有的既定宗教和世俗权力在佛教世界占有特殊的地位，或就此而言在整个世界占有特殊的地位。西藏世俗政治与宗教统治紧密结合的程度远胜于梵蒂冈和神圣罗马帝国。因此研究在一个如此广泛地以佛教教义为基础的社会中生活的妇女的地位，将是十分有趣的。

人们可以探索西藏妇女在佛教传播中的作用，或者说女性作为法师和僧伽成员的作用。这将包括研究玛结拉卓玛（[illegible]）的作用，R·A·石泰安认为在十二世纪宗教和哲学复兴时期是她最先传播教义并亲创断派（[illegible]）[1]。人们还可以对女转世活佛多吉帕姆（[illegible]）进行研究，她主持着一座男女一同学习的寺院，并且其圣洁和尊严仅次于达赖、班禅喇嘛和萨迦住持。许多学者正在翻译和研究西藏妇女宗教首领的传记和传承世系。

本文将从人类学角度探讨西藏妇女——不论其僧俗。本篇既然是有关在马克思列宁主义或毛泽东主义的理论和影响进入之前的“传统”西藏，那么作一些预先的评论看来是明智的。下文较为重要：

(a) 西藏被穆斯林和印度国家所包围，今天的印度包

括巴基斯坦和尼泊尔，同时还有儒教帝国，即今人民中国。而在这些强大且富有影响力的邻邦中，妇女常常——至少——在法律上是无足轻重的。

（b）本世纪二十年代以前美国对人类的态度也与之相似，有在法律上忘却妇女的倾向，而且直到1976年美国妇女仍不得不克服性别障碍以获得声誉、职业或从事独立的经济事业。

（c）直到最近五年，意大利妇女仍无权离婚或免于被遗弃。

（d）只是在过去十五年中法国妇女才在法律上取得经济自主权，而英国和美国的丈夫们在不久以前还拥有单独控制他们妻子嫁妆的权力。

评价妇女在西藏的地位而不计其宗教和哲学背景，并将其与亚洲大陆其它部分和世界其它地方相对比，记住上述几条是很有益处的。神话正是产生于这样的环境。

西藏在其邻居和更远处的人们心目中常常被当作“不真实”、“另一世界的”或“非地球的”同义语。如果有人想假设某种遥远的或不可思议的情形、充满秘密和奇异的力量，西藏正好为之提供了一个地点。例如曾在西藏呆过多年（1713—1721）的耶稣会教会学者伊普利都·德斯德利，就发现西藏和藏传佛教简直象是魔鬼创造的梵蒂冈和“真正信仰”的幻影[2]。而早在他的发现之前，汉人就有关于“女儿国”的传说，其地点实际上是在西藏境内。这又是一个正常社会秩序的幻影。据石泰安说[3]，印度和汉文资料都这样认为：

“女国（金氏）或妇女的西土（Strirajya）这些国家

属于在我们的古老传说中蚂蚁黄金和亚历山大未能征服的亚玛逊女人。丰富的黄金和妇女的政治权力使这些地方与有着相同特征的'妇女东土'之间造成了相当程度的混乱……很可能在这两个相隔的地区存在着确实的联系"（引者加的重点号）。

很容易理解为什么印度和汉人同样把这样一个异己而又"不自然的"概念即"妇女统治"加诸于他们居于高寒之处的邻居。因为从汉人的立场上看，什么是更"野蛮"的？从印度人的立场上看，什么能比《罗摩衍那》中悉多的形象更不可思议呢？特别是如果最后提到妇女政权附带着乱婚？！

在"女儿国"概念的背后到底隐藏着多少真实性？或者说它们是否能够作为西藏普遍神秘性的一部分而被消除？下面有一些答案，但首先要作一些说明。如果西藏确有"真相"，那就是它有许多种"真相"。概括是普遍的——但更普遍的是——它使人误入歧途。最准确而又有些滑稽的说法可能是这样：如果任何一个主题有任何变更的可能，那么西藏看来就是一个；即使变更看来是不可能的，但在西藏仍有可能变更。因此以下所说的"真实性"是对特殊的地点、时间、个体而言的。

一个"真相"：西藏传说历史

一位女妖（度母的一个化身）由一只猕猴（观音菩萨的一个化身）受胎后，有了七位神王。石泰安说：

"这些王的特点是他们的名字是从他们母亲的名字派生出来的……"[4]他们死时沿着梯子返回天上，并不留下尸体。而不幸的事情发生了，最后一位王留在了地上。从此王

们开始把尸体葬入坟墓。总之两个更远的王族世系六列、八德——虽然他们自己生活在地上——但因为有神仙作为王后，所以每一个也都是“神的儿子”[5]。

西藏更近些的历史

“经常发生女儿继承王位并进行统治的事（高乐克、德格、刚结、昂、拉孜、泊域等等）……”[6]

这种事情的发生可能是由于前任国王没有儿子或由于他（她）认为女儿更为合适[7]。妇女是作为实际统治的女王，还是一个由男性大臣在幕后牵线的傀儡，其区别的意义远非是男性还是女性作统治者所表现的那样重大。因为国王常常是傀儡而由大臣在幕后操纵。有时这些幕后操纵者是母党或妻党。后者的操纵甚至达到废除名义君王或以更为恭顺者取而代之的地步[8]。

妇女统治的实际频率——即人数和重要性——被以下一个不幸的事实弄混了，即那些来自非西藏传统的观察者把各邦当成了“王国”。他们无疑认为就象欧洲大部分和东亚、南亚的传统一样，男性统治是当然正确的。这些观察者本身是男性这一点，在他们的设想中可能起了一定的作用。西藏人的选择不是为了适合性别，而是由于地理位置和成员资格。

藏族宗教统治集团

英国作家也许是对女王统治与男性国王同样习惯，因而常常提及多吉帕姆和她崇高的地位。而其他许多人则只把注意力集中于男性转世系统和男性僧伽组织，凡是对“尼姑”

的存在稍有承认之处，也一概不去考虑其更大范围的神学背景，就象罗马天主教的修女制度那样。只是在最近，在诸如阿吉兹等人的著作中才认真注意到了女性转世系统、传教系统和僧伽组织。虽然多吉帕姆是其中最著名最受崇敬者，但她并非“唯一的”女活佛。现在在美国就有一位属于极高贵的宁玛巴系的年青女活佛。新的研究应该把眼光投向这个长期以来完全被忽视的领域。

其它“真相”：西藏文献和历史

西方关于西藏的文献通常宣称藏人只感兴趣并记录宗教和宗教历史。也许更确切些应该承认，这些文献正是西方人和其他人在西藏所寻求的。实际上，许多藏人为家庭、村庄和政治的目的保存着内容丰富的记录[10]。这种文献的类型与日常生活有关：某人在他的庆典或某个节日作布施，这就可以与布施者的庆典在何时举行恰好吻合。死亡时财产如何处置？得到土地、其它礼物或财产时相应有哪些义务？是谁负责，把何种形式的赋税或租金以怎样的时间间隔交给何人？如何缔结婚约？如果双方希望分居或离婚时会发生什么情况？这些仅仅是藏人真正关心的、与宗教和国际政治无关的事情的几个例子。这也是探索这个佛教国家中妇女地位的着眼点之一。我们不能错误地把自己局限于转世活佛和女王、王后身上，她们的出现恰好是西藏“普通”妇女的反映和贡献。因而看来有必要根据高原上的“真实”情况去考察一下其邻居的观念。

另外一些“真相”：现代汉人的观点

当中华人民共和国的人民解放军进军拉萨时，它宣称人

民共和国将解放西藏妇女——使她们摆脱对父亲、丈夫和其他男性的依附获得独立。拉萨的妇女为她们的“解放者”唱了“欢迎”歌，而正如米勒(miller)和斯乃德尔(snyder)[11]所指出的，这些欢迎歌是藏族“二人谈唱”(ལྷ་གླུ)艺术的杰出代表，它在多年的与那些自认为高人一等者斗智和嘲笑他们的实践中已被磨练得十分犀利了。对这些拉萨妇女来说，解放军的“妇女解放”许诺，其吸引力就象收获时节的暴雨对农夫来说是一样的。为什么？

人类学家李安宅作为西藏文化顾问曾先后服务于国民党和人民中国，他在四十年代曾对长期在汉人控制下的藏区进行了几年考察。他的实地考察使他向他的政府建议汉人应该在以下方面很好地效仿藏人：使妇女从男性的从属地位获得独立；妇女无需男性监护继承和管理家产、土地和经济事业的能力；妇女缔结和中断婚姻关系的自由等等。总之他建议汉人妇女以藏人的传统方式得到解放[12]。

现代印度人的观点

许多印度人对西藏妇女的地位不仅不打算效法，而且看作是极端可怕之事。五十年代初，西藏与印度大吉岭地区仍有着较自由的贸易通路，而且这一地区的印度袄教徒、印度教徒、克什米尔人和欧洲居民都还沉缅于二次大战事件的回忆中。在此期间从事商业的利益把藏族男女引向印度。对当地居民来说，这些女人显然是放荡的，因为她们自由地与男人发生亲密关系。当然的结论是，她们经商的主要目的之一就是满足性欲。更使人难堪的是藏族妇女不仅乐于接受一个男子的注意，而且乐于有几个男子。她们似乎乐于从一个

“飞向”另一个，而不是“体面地”与某个士兵或被送往山上休养的官员结成一种半永久性的关系。总之她们即使不是卖淫的妓女，也是骇人听闻的男女乱交者。无论如何她们的表现方式都使印度人震惊，同样也使较为沉着的欧洲人吃惊。（一位瑞士奥古斯丁会教士还对路途中男人照顾孩子和洗碗的情景感到吃惊。显然两性是混淆了）。

对这个地区爱说闲话的人来说，最不舒服的是甚至上层社会的妇女也是放纵的。如果只是“下等”妇人有这样的举动，大多数人是可以理解的，但如果一位妇女被邀前往高贵的集会时由“不恰当”的男伴陪同就太过分了。这种流言蜚语在战后很长时间流传着，也许在战前就已广泛散布了，因为在本世纪初就相常频繁地有人经此路过往。

真实情况是西藏妇女——和其他许多“山地妇女”包括尼泊尔人——从未深藏于闺阁之中。事实上甚至藏族穆斯林妇女也从不戴面纱。在童年和少年她们没有受到以性别为基础的区分和隔离，男女儿童在一起玩同样的游戏。在一个关于心理人类学的“主题知觉试验”中，西藏资料提供者一直指责一张只有一些男孩子在玩而没有女孩子的照片[13]。从青春期开始在西藏经常有未婚男女之间的赛歌会。单个男女可以成对而去——可能有也可能没有性关系。如果这个妇女怀孕了，她就会成为嘲骂的靶子并受到羞辱——不是因为她“不道德”，而是因为她“愚蠢”。对其孩子并不加以侮辱。

其他邻居的观点：

在“西藏妇女”可能被李安宅当作理想而被许多印度人

当作荡妇的同时，她的锡金和不丹亲戚则对它另有评价。就象巴黎人对许多欧洲人来说那样，拉萨妇女特别集中地体现了妇女最新最精致的时装。在锡金和不丹家喻户晓的一首民歌，名字就叫“冲哇拉西洛”（Tsung ba lassie lo），男女都会唱，男人唱的时候经常模仿女人的语调和情绪。歌词是关于一位拉萨姑娘来到当地一个村庄，她很快引起了所有男子的注目，当地的妇女再也没法吸引任何一个男子了，因此她们用各种计谋来使这个拉萨人相信——村民们就象欢迎她的到来一样——迫切要求她赶快回家。

然而，尽管“西藏妇女”有魅力但她们也对这些男子造成了威胁。尤其可能是在大吉岭地区和边境地带，在那里男人一直受印度教观念的影响，即妻子的“神”就是丈夫，照顾和服侍他是妻子天生的职责。对这样的男人来说与一个藏族妇女结婚简直就相当于被阉割。因此有人用各种花招来逃脱这种即将来临的厄运。甚至有些娶了藏族妻子的锡金和不丹人——经常是因两国通婚或为了增加声望——对他们的妻子也怀着很大的矛盾心理。

一些藏人的观点

以下是藏人对上面提到的主题知觉试验关于性别特点的答复：[15]

女性特点：

女性本质是沉静、娇嫩、温和、耐心、明智而宽容的、藏族女性是女妖的后代，继承了迅急粗暴、女

男性特点：

男性本质是暴躁、粗鲁、没有耐心、易于接受暴力的。男子是观音菩萨化身的那只猕猴的后代，他把

巫般的本质。	平静审慎和理性的本质传给了男子。
女性更适于承受失败，妇女管理事务和家务的能力即使不优于男子也至少与之相等。	男性更能够成功。
妇女象狐狸一样狡诈，在平静迷人的面貌下隐藏着恶劣的脾气和自私的心灵。	男子就象狐狸一样狡猾，在平静而富有魅力的外表之后隐藏着邪恶的个性和虚弱的心灵。

也许西藏妇女令人生畏的本质其最现代的典型就是意志如钢、讲求实际——而又美艳惊人的察绒家族的妇女。其中有不丹已故首相的遗孀，她在不丹的持续政治影响反映了她作为察绒妇女的个人品质，独立于她已故丈夫亲属的命运之外。还有极为能干的仁钦朵玛达仁，是她促使——并成为真正的幕后动力——藏民之家基金会（the Tibetan House Foundation）。她的谈判技巧和为基金提供所得财产，给欧洲和印度的观察家都留下了持久的印象。这些品质不仅仅是察绒家族的特征。有数不清的女贵族、女手艺人、商人、尼姑、法师和农妇在同样毫不经意的情况下显示出了这样的才干。五十年代早期我们第一个藏族相识就是一位年青的女商人，她为加尔各答一家大商店提供西藏货物，每年都乘骡马和火车旅行。

以上主要述及观察者的印象和在这些印象之后的“真相”，而真相和印象之间的共同因素是什么呢？概括既然是不可靠的，我们就将从使这样的“真相”成为可能的西藏社会中

举出一些实例来加以说明。应当认识到的是，也存在着与那些例子恰恰相反的事件和情况。尤其是人们把边境地区诸如锡金、不丹或西藏东南、东北部分地区考虑进去时。在这些地区藏族妇女的地位也许更接近于印度和中国汉地妇女，但即使是在这些地区藏人的方式还是对真正的妇女依附性有所减轻。

结婚方式

我们已经谈过广泛保存的名册和为其它各种目的而作的记录，也许其中最普遍的目的是为了缔结婚约。婚约可能是很正式地制订的，精确地规定了未来婚姻中各家庭之间、“夫妻”共同的以及婚约中每个成员的义务[16]。这些义务如果必要的话可能包括为新娘的家庭失去一个女儿而付的补偿，新郎及其家庭和新娘自己的家庭为她本人所需将要赠予她的财产。对新娘家庭的补偿则可能包括在一个确定的时期内新郎将为他的岳父母服役。

除了它的拘谨的形式外，以上看来是相当坦率和随便的。然而契约和各种这类条款都将根据所预期的婚姻性质而受到限定。有新郎作为女婿到妻子的家庭中结婚的，在这种情况下他可以从自己的家族中带去一些财产，但对家中事务没有多少发言权，对妻子的事务也不会获得权威。也有更为人所熟悉的安排即新娘作为媳妇（na-ma）嫁到丈夫家。契约进而可能规定将有几个丈夫，极经常是一部分或全部兄弟；或者将有几位妻子，极经常是姐妹。这样的条款将被记录下来，包括是否在几位配偶中某一位可以与别人缔结婚约。据藏族资料提供者说[17]，最普遍的安排是萨松(Sasum)，

它是一个由三位配偶组成的单元，而不论其中是两位女性一位男性，还是更普遍的两位男性一位女性。在五十年代有一个商人家庭，一位丈夫把大部分时间用在大吉岭和西藏间的旅途上，另一位丈夫则留在拉萨制造一些供出售的产品，他们的妻子管理在拉萨的店铺和账目。在这个家庭中两个丈夫不是兄弟[18]。至少有一个藏族穆斯林家庭中丈夫是"女婿"，而在此之前他的父亲也是这样。这个家庭经营成衣店，由祖母传给母亲、女儿。

最普遍的是关于与一群农耕兄弟结婚的媳妇的文献。这可能减轻了把所占有的土地分割为非经济单元的危险[19]。然而也有报告说在兄弟之间分割土地而另有一部分保留下来给他们的妻子。[20]无论实际情况如何，这些特别安排总是在婚约中有详细说明的。

契约性的安排不仅是有关说明结婚形式和将留给各配偶的财产，它还规定子嗣的父权归属，配偶应有怎样的举动，以及什么将被看作是严重的犯罪。它还可能包括对丈夫虐待和遗弃妻子或挥霍家产将有何种惩罚及罚金，因而契约的措词是严厉的，婚姻双方各自的家庭和朋友可能要充当中间人。如果有调解的可能或希望，可能会制订出一份修正的契约并附有保证书，保证违犯者戒除不良行为。

离婚方式：

受害一方也许不想重订契约而希望立一份离婚书，显然极经常是妇女要求离婚[21]。理由可以包括赌博或酗酒过甚，或太显眼的通奸。离婚也许会由彼此商议而发生，例如在一个萨松单元中某一位配偶想分居或建立一个一夫一妻的

家庭。离婚书将和结婚书一样详细，包括子女的安排、对妇女生育孩子的补偿、探视权和财产清算。

总之在那样的条件下男子和女子都不是必须结婚或被迫继续过婚姻生活。一个妇女，男子也同样，可以过独身生活或放弃家庭生活方式，即使是结婚或成为父母以后[22]。或者，一个人也可以决定暂时放下家务事，与一伙“宗教朋友”到较远处的某个圣地去朝圣[23]，放弃他的配偶(们)，在朝圣时所有的誓言——和可能的契约条款——都可以暂不履行。

居家方式：

一个家庭——户主(们)——可能全都是女性，“……这种家庭形式是藏人所特有的，在那里母亲、女儿、孙女和姐妹们可能组成一个家庭，而其中任何一位的丈夫都是不为人知的或死了。见到三代——祖母、母亲、女儿——生活在一起并非很不寻常……由于双重血统世系的存在（既有母系又有父系），藏人并不特别讲究是男性还是女性继承家庭血统……婴儿生下来以后属于其母亲并就这样为社会所接受……”[24]除非已付给了适当的补偿费，就如前面谈到的那样。

事实上李安宅在德格发现有比男性家庭和混合家庭（儿子们的配偶）更为完全的女性家庭。他说：

“……单个男性独自生活当然是不常有的……在农耕者中(3.06%)中比游牧者中(1.55%)有更多的单身男子……定居生活使得男子比游牧民更易于独自生活……”[25]显然不论经济活动的性质如何，妇女都可以比男子管理得更好！

在西藏西部、东部和中部卡拉斯科发现妇女是被供养者或纳税人(བྲལ་བ) 只有比较少的土地。当然也有这样的例子，即

一位妇女继承了较大的一笔财产并招进一位女婿以担负与之相关的正式管理责任。在锡金妇女既不能继承也不能管理土地，在西藏所有财产（活动产和不动产）的处理都可以由书写的志愿规定下来，包括或排斥各种潜在继承人而不论性别。

经济能力

一个妇女无论是从她自己的家庭或从一位丈夫或是其他来源获得土地，还是完全没有土地，她都没有被排除于商业之外。妇女管理着市场上大部分交易，在拉萨的店铺——以及穆索里、大吉岭、德里和加尔各答这些现在有藏人经商的地方都有她们。妇女开设饭店、茶馆、酒店和旅馆，不管其丈夫的社会地位如何乃至于是否活着。很多人由此而致富。

事实上妇女甚至仅仅在家庭生活中也习惯于掌握财权。据资料提供者说，直到五十年代的事变之前，算账、记账的训练一直是一些家庭、寺院或其他学校为年青姑娘所设的一贯课程[26]。甚至丈夫无权过问妻子的财产，她可以按自己的意愿将财产转让，或遗留给女儿、全体子女、丈夫(们)、兄弟姐妹——或宗教机构。

政治活动

妇女除了继承王位或在转世系统中占有一席之地以外，西藏没有女性“官员”，然而尽管她们没有头衔和相应的职权，但达斯[27]、埃克伐尔[28]、哈拉[29]、仁钦朵玛[30]和其他人都提出了妇女在西藏拥有巨大政治影响的例证。仁钦朵玛在谈到1959年3月13日前后那些天的事件时说：

“……拉萨妇女已经制造了许多反汉人的揭帖，当我加

入时她们列成队伍……呼着口号……我们的妇女比男子更狂热……所有的店铺都关了门，街上除了呼口号的妇女之外空无一人……”[31]正是妇女鼓励了反对汉人统治的暴动。那些天流亡的藏人中有许多身居高位的妇女。每年三月十日的纪念活动，包括报告和未来计划都来自妇女和男子的代表。

与佛教的关系

怎样解释以上所描绘的图景？它与佛教或佛教与它如果有关系的话，又是怎样的关系？通常，作者会向读者提出，藏族女性代替男性的一个原因是一群大得不相称的僧伽的存在。然后作者会提出，如此大批的单身男子的存在使得妇女过剩，并使得妇女去从事和担负各种“正常的”应属于男子的重要职业和职责。而后，象李那样的作者写道：

“这种情况使得一种正常、健全的生活成为不可能……”因为它“显然是由不健全的性关系所造成的。”[32]但用这种“正常状态”的观点，还有别的问题：

(a) 总人口的两性比例在生物学上是正常的，男女差不多各占一半。因此这样大量的男子出家将导致女子过剩，由此可推想出对一夫多妻制的鼓励，每一个独身的男子都可以有好几个女子——或者按“正常状态”的两性比例——应该出现女婴大量被杀死的现象。

(b) 然而，男子并没有以他们的优势而使妇女的家庭必须提供附加的诱惑物来保证她们的女儿能找到配偶。进而一个妇女可以更经常地拥有几个丈夫而不是相反。未婚妇女可以没有障碍地面对自己的生活。即使有杀婴的事情发生，也不是由于孩子的性别，而是因为孩子潜在的麻烦。

而且，长期地把男性僧侣的人数等同于独身者的人数，是不符合实际的。接受这样一个事实也许更好些——即使在格鲁派的背景下，也可能象在其他教派中一样有“插曲”，即独身生活对男人和女人来说都只是一个阶段，不是终身如此。无论任何派别、性别、任何一座寺院的大多数居民都是由没有受过最高戒的个人组成的；至少这看来与大多数情况相吻合（记住这一点，可以解释那种妇女并不经常受最高戒的印象，这并不反映男女僧侣之间有很大的差异）。我无意于贬损李安宅，而他的高得不协调的女性家庭比例，实际上可能反映了这样一种情况，即家庭中的男性成员——如果有的话——在他调查的期间正好列于寺院人口之中。

总的背景的性质——按照经济、社会政治方面、人口规模和分配、地域、气候等等，归结为一方面是长期的缺乏和隔绝，另一方面是由足不出户而表现的对自信的鼓励。它也意味着需要保存一个生存的“家庭基础”，和充分利用有限人口的全部潜力。实际上，甚至僧伽人员的大部分在他们较严肃的宗教或精神贡献之外，也参加了生产活动。

佛教在西藏的环境中曾起过巨大作用。第一个事实是，自从佛教传入后僧俗的大门就同时对两性开放了。第二，作为再生的经历，一个人在此生生为男子，可能在另一生是一个女子——性别只适于现世生活。这种轮回观呈现了程度令人吃惊的主题知觉反应，在许多故事中回答者都看不出性别线索。如此奇特的超性别身份感，可以由一些资料提供者本人表示相信他们的前身是另外一种性别而得到最好的解释。

最后，宗教信仰起到了一个更为巨大的作用，就是噶玛派教义由活佛转世制度而得到巩固，即“人人皆可成佛”，

没有男女性别之分。因此，西藏的社会生态学背景和佛教教义就象“智慧”和“方法”那样相互结合而造成了一种与周围妇女不断被奴役的沉闷环境不同的情形。

注　释

〔1〕R·A·石泰安：《西藏文明》，斯坦福大学出版，1972(334页)，第74页。

〔2〕德斯德利，《西藏印象》，伦敦(百老汇游记丛书)1937（第二编）十八卷，478页，第三册，204—205页及其它地方。

〔3〕R·A·石泰安上引书，页35。

〔4〕同上书，页48。

〔5〕同上书，页50—51。

〔6〕同上书，页98。

〔7〕B·D·米勒：Fijd notes（未发表）。R·B·丹塞巴(1955)。亦参见P·卡拉斯科：《西藏的土地和政体》，西雅图华盛顿大学出版1959，页69，134，145，157。

〔8〕李安宅：《德格：西藏人口研究》，《西南人类学杂志》卷3、4，页279—293，页282（1947）。

〔9〕B·阿吉兹：《寺院厨房研究》，加德满都，viv，2(1976)，页155—67。《Ani Chodon：一位尼姑的肖像》，纽约，卷2(1976)，页43—46。

〔10〕《在尼泊尔的西藏团体中的社会凝聚力和互相帮助》，世界人类学，芝加哥（待出版），亦见B·D·米勒：《Ganye和Kindu：藏人中的两种形式化互助体系》，《西南人类学杂志》，卷十二（1956）1；页157—170；仁钦朵玛·达仁：《西藏的女儿》，伦敦，1970，280页，页73、83及别处。

〔11〕B·D·米勒和J·Snyder：《你象雨露一样受欢迎》(1968) 见于亚洲研究会议，费城（未发表）。

〔12〕李安宅：《藏族家庭与宗教的关系》，《亚洲地平线》卷2（1949）页23—36。

〔13〕B·D·米勒：《对西藏文化和个性之新研究》，《喜马拉雅人类学》（世界人类学）芝加哥（待出版）。

〔14〕李安宅上引文（1949）页6和（1947）页291。亦见彼得王子《一妻多夫制研究》，海牙，1960，页422。

〔15〕上引文。

〔16〕亦见达仁书。

〔17〕上引书。

〔18〕B·D·米勒：field notes（未发表）1954。

〔19〕P·卡拉斯科：《西藏的土地和政体》，西雅图华盛顿大学，1959，页39。

〔20〕彼得王子上引书，页324。

〔21〕同上书页427—428。

〔22〕B·阿吉兹上引文页45。达仁上引书页264。

〔23〕B·D·米勒：field notes（未发表）1955。亦见上述引文中《Ganye和Kindu藏人中的两种形式化互助体系》。

〔24〕李安宅上引文（1947）页291。

〔25〕同上页292。

〔26〕B·D·米勒field notes（未发表）1954。

〔27〕达斯：《拉萨及西藏中部旅行记》，伦敦，1904，285页，页215—226。

〔28〕R·埃克伐尔：《藏族社会和文化研究》，《当代人类学》卷四（1963），页368—370。

〔29〕H·哈拉：《在西藏的七年》，纽约，1954，页285—286，共288页。

〔30〕R·D·达仁上引书。

〔31〕同上书页226—227。

〔32〕李安宅：上引文（1947）页284。

珠穆朗玛峰的名称问题

（德）舒伯特讲　胡先晋译

一百多年前（1849年），首次由欧洲人从二百四十公里以外的北印度平原观察珠穆朗玛峰。1850年印度的测量员从六个地点测量了这个山峰。又过了几年(1852年)，印度的三角测量局的计算员发现了一个惊人的事件：1849年所看到的那个山峰比世界上任何一个山峰都高！印度测量局局长沃夫(sù Andrew Scatl Waugh,1810—1878；自1843—1861任印度测量局局长）以前任测量局局长埃佛勒斯（sū George Everest 1790—1866）的姓命名这个山峰为埃佛勒斯峰。那时没有人预料到这座闻名世界的山峰将要引起多少问题，但在今天有很多人知道这些问题的存在。这里所说的问题不是单指攀登这座高峰的困难，而是指那些有关其它研究部门的许多知识而讲的。其中第一个问题就是这座山峰或山群的本地名称和外人所加给它的名称。虽然对于这个问题所发表的论文已经很多了，但这个问题还是没有得到解决，这就是今天我这个报告所需指出的。我想从一个西藏学家的立场研究这个问题，并作出假设性的解答。同时我想举出另外几个藏文山名来供大家讨论。这个名称——即“珠穆朗玛峰”是我在有关埃佛勒斯山的文献中还没有见到过的。

这些问题是由事物的本质的各种困难所引起的。虽然已

经有过不少的考察团去调查这个山峰，虽然1935年的考察团里有过一位施崩德（spender）作了一些工作，但追根究底珠穆朗玛峰一带在科学上还是一个不十分为人所知道的地区。所发表的一些地图，包括各种文献的插图，在这一点上往往不适用，因为这个地区里有大片地方没有加任何地理符号。珠穆朗玛峰一带不只在语言方面是一个分水岭，在政治上它也处于中国和尼泊尔的国界上（在此地国境线就划在喜马拉雅山的最高山岭上）。这种情况更增加了研究的困难。名称的研究（在这里所讲的是地理名称）本来就不容易，在这个地区里这个工作不是不可能，但也是非常困难的。我们欧洲人差不多完全不了解本地的传统说法，藏文文献也很少讲到这些问题。不然就是供给我们一些神话性的和传说性的记载，这样记载的实际价值当然很低。

喜马拉雅山脉有许多山峰是印度测量局了解的，因为他们没有到实地进行考察，所以山峰名称只有很小一部分具有本地名称，对于其它的山峰印度测量局采取了以号码代替名称的办法，正如天文学家标记天上的星座一样。至于那些据他们的了解具有名称的山峰，它们的名称或出于印度方言、尼泊尔方言(如makalu,Daulagiri,Gosiainthan等)，或出于藏语方言(如Kangchen dzönga,Chomo-lönzo等)。在欧洲人所知道的山名当中“埃佛勒斯山峰”是非本地的一个山名。在西方国家里直到现在这个名称还是通用的。

全世界的最高山峰，在它最初为外人所知道的时候，没有记本地名称，这种情况有几个原因。一则，珠穆朗玛峰，从近处看，并不是特别令人注意的一个山峰；再则，金城章嘉山下年年举行祭山神的跳神会，我们却没有听说有祭珠穆

朗玛峰的跳神会。虽然在绒布喇嘛寺每年也举行一次“羌姆”（’Ajams），即跳神仪式。从这座喇嘛寺远望珠穆朗玛山峰，山峰显得非常美丽，这种情况令人怀疑这种跳神戏的意义还是在祭山神。

不过，藏族的“羌姆”不一定是与某山神有关的，藏文文献里有祭积石山（阿尼玛卿山）和其它较突出山峰的山神的跳神词，但据我所知，却没有类似祭珠穆朗玛峰的跳神词。有一部藏文地形学即地理书，是安多的一位著名的学者所编纂的《赡部洲志》（འཛམ་གླིང་རྒྱས་བཤད་）（汉文：《世界广说》），但奇怪的是，里面并没有提到珠穆朗玛峰地区。那里面讲到西藏的主要山川、地域、湖泊，重要的地点和喇嘛寺等等，并且是从西部小西藏（ལ་དྭགས་）开始讲的。它的叙述是循着曲折的路线，按照从南到北，然后再往南折的顺序，叙述西藏地理情况的。谈到我们所讲的这一个地区，这部地理书先讲的是芒域（Man-yul）地区和那里的Skidogrong（尼泊尔边境的吉隆）地方，提到尼泊尔的Samkhu和nayakota，然后讲聂拉木（nalam）（即地图上的nilam地区；藏文中的各种写法：nyaolam，Nyaonang，Snyaonang，Gnao-tham等）。提到荒野的Nyaonang地区东的绒辖地方，以及定日和协噶尔以后，这本著作跳过珠穆朗玛峰一带，转到描写雅鲁藏布江边的一些喇嘛寺，逐渐达到扎什伦布寺。讨论聂拉木的一段详细地叙述了拉其岗山峰（ལ་ཕྱི་གངས་རི་）一带。这部书之所以注意这个山峰是因为有名的藏族诗人兼练金术者米拉日巴在他的著作中常提到拉其，然而并没有谈到珠穆朗玛峰。

经过了多年的研究我们获得了似乎与珠穆朗玛峰或山群

有关的几个名称（有印度的、有尼泊尔的、有西藏的）。关于这个问题所发表的论文为数不少，但都缺乏很清楚的和很精确的论证。因此，我在下面列举了珠穆朗玛峰真正的和所推测的几个名称，（也提到Gaurisankar一山），并把自1921年以来所发表的各种名称都列入：

1、Gauri-’ saṁkara

2、Deo-d-dhungo

3、Jo-mo-gangs-dkar

4、Jo-mo-Tshe-ring-mavi-pho-bran (gpho-jang)

6、rdza-rong-bu (dza-rong-bu)

7、La-phyi-gangs〔-ri〕

8、Ja-mo-lung〔-ma〕

9、Bya-ma-lung (chia-ma-bu)

10、gangs-mthon-mthing-rgyal-mo (Gang-thon-thing-dchie-mo)

见于文献和地图的其它各种名称不过是这十种名称的特殊写法或拼音法。经过初步检查，我们就知道这十个山名应该划分为三部分：第一种第六种名称以及第七种名称是一组；第八、第九两种名称自成一组。第十种名称是要在这篇报告的最后一段里讨论到的。因为在早年或者是珠穆朗玛峰（印度测量局的第十五峰）被认为是Gaurisankar峰，或者是两个山名被颠倒使用，所以我们所列举的第一至第六种名称实际上是指Gaurisaukar，而不是指珠穆朗玛峰的。自1903年以来，两个山峰的区别固然已经辨别得很清楚了，但是在欧洲的出版物中仍然存在着颠倒两个山名的情况。下面对每个山名进行的分析，也就说明了这一点。

I、Gauri-śam̄ kara

第一组的第一种名称Gaurisaukara起源于印度。自从这个山名被施拉格应特外特(H·V·Schlagintweit)传达给西方的科学界以来，我们一直在用它指喜马拉雅山脉的第二十山峰。因为在过去没有区别第十五山峰(珠穆朗玛峰)和第二十山峰，所以当地人给第二十山峰所取的名称就应用在第十五山峰上了。第二十山峰是一个很美丽的而同时也是很突出的、冰雪很多的山峰。从这个幻灯片我们可以看到这一点。这是沃敕斯放（A·F·R·Wollasfon）所照的，他参加了1921年的珠穆朗玛峰考察团，曾经和他的同伴摩斯赫德(m-orschead）少校应尼兰(nilam）宗本的邀请（实际是获得了入境许可证)，到这个包括拉其（laphyi）在内的地区境内。这个山名的文言写法是Gauri-śam̄kara。这个词的两段本来都是形容词，意思是“白、美”，或“淡黄色”（g-arri）和“恩泽，慈善”（samkara）。同时这两个词之中一个是山神panatt（石,岩石）,kəT,ɛ'oxyə就是湿婆天(印度教的神)的妻子的别名,那一个是湿婆天自己的别名。施拉格应特外特在他的“旅行的收获”中对于这个问题所作的这样的解释到现在是大家所公认的。施拉应特外特在其它的著作中,以及在他以后艾格里(J·J·Egli)所提出的Chingopomari（或Tschingopangmari）的藏文山名也证明了这种解释的正确性。pamari（或pangmari）是由藏文文言的pha-ma-ri演化出来的，意思就是“父母山”即“父母的山”（或“父母作为宝座的山”）。Chingo这个字我觉得就是印度文,Samkara的残缺译音；这个意见和贺直逊（Hodgson）对于Tsungau（根据Haoker）和bangau的

看法是一致的。按达斯（chanclra Das，印度学者）的说法，我们或许可以把这个男女两神的阴阳一体解释为一种象征的统一体，就是prakrti（阴）和purusa（阳），即自然与精神的统一体。贺直逊和施拉格应特外特所列举的其它名称，如Gnalham〔• Gno lham〕Gnalham-tangla〔=-t-hang-la〕，Bhairab-than和Bhairal-langur并不是第20山峰的各种不同的名称，而是指在一定的一段旅程上，就是从Ku-ti（尼兰）到定日（Ding-ri)的一段路，所看到的几个突出的地形特点。与这个相关联的只有Deodhunga一词是作为山名用的，下面就讲这个字了。

2，Deo-dhungo

这个山名的来源是出于前面所讲的一个边区。贺直逊在当地了解这个山峰的名称时，听到本地人用这个山名。有一个英国人，《"印度的阿尔卑斯山脉"》（1875）的著者，曾在这一地区游历过，她在锡金所雇佣的尼泊尔脚夫看到这个山峰，就异口同声的高呼Deod hunga。他们的呼声"Deod hunga，Deod hunga，Gaurisankari"表明这两个词的相等。因此，我觉得应该把Gaurisankari看做那山峰的印度文名称，把Deodhunga看作它的尼泊尔文名称，而不应该像施拉格应特外特那样，把Deodhunga说成藏文山名。尼泊尔文的Deo是Deva的转化，在这里或许就是Manadev（即湿婆天）的意思；dhungo的意思是"石头"或"岩石"，或许等于梵文的Parvati，这个山峰（第20)也有藏文名称；下面所讲的第三种至第七种名称都属于这一类。

3、Jo-mo Gangs-dkar(ཇོ་མོ་གངས་དཀར)

这个山峰的藏文名称中最普遍的是Jo-mo Gangs-dkar

（根据瓦德尔〈Waddell〉：《拉萨及它的秘密》，1905，76页将之译为："雪山的白妇人"，566页译为："白雪山妇人"），意思不过是"Gangs-dkar（白雪）"女尊者"，但不可以译为"白雪的女主人"。Jo-mo就是"女尊者"，在这里用为对话的同位语。在西藏有许多山峰的名称里用这个字，每一个山名加一个适当的字以为区别，例如Mi-nyag gans-dkar〔Mi-nya kon-ka以及其它的写法〕，意思就是"Mi-nya地方的雪山"。在《世界广说》一书中所列举的雪山里，这个山名，即Jo-mo Gangs-dkar，所指的山峰只有一个，而这一个山峰只列于冈底斯雪山Gangs-Tiose（kailāsa）之后和phu-La-ha-ri〔-i-gangs〕山之后。这部地理书的第七页谈到尼兰和拉其时，又载有Jo-mo-gangs-dkar的山名。由于这样的联系，我们可以推论这个山名必然是指Gaurisankar一山峰。瓦德尔在他的著作的566页上也指出了Jo-mo Gangs-dkar就是Ganris ankar。

藏文以Tshe-ring为主要音节的山名究竟指的是哪一座山，这事较难确定。这个山名（第四种）在地图上既然是指第20山峰（Chomo tshe-ring，Dsarinpou山）而言的，那么这山峰一定还有另一种藏文名称。

4、Jo-mo-Tshe-ring〔-ma〕；5、Jo-mo-Tshe-ring-mai-p(h)o-(b)rang；6、Rdza-rong-bu；7、La-phyi〔gangs-ri〕。

根据下列的四种资料，我觉得我们应该比较仔细地区别这几个山名！这四种资料是：1，米拉日巴的著作，这是在前面已经提到的；2，《世界广说》描写该地区的一部分；3，两种地图；4，瓦德尔所发表的该其一带的藏文地形图。

奇怪的是瓦德尔又把这幅地图作“埃佛勒斯山的地形图画”发表于他所著的《拉萨及它的秘密》一书的77页上，虽然他在此书的前一页说明了两个山的区别；在本书发表的时候，这件事为人所周知已有两年。但是这幅藏文图画所表现的既不是珠穆朗玛峰，也不是以Gaurisankar为中心的山群。它的中心事物是La-phyi-gangs山群，这是由聂拉木——定日——曲拉（Chular）三个地方组成的三角地区所证明的。看一下现代地图(尼泊尔地图）这个问题就清楚了。这不是与那位前面提到的有名的藏族诗人生活有关的一个地区的描绘。从米拉日巴的自传，以及他的几首诗可以知道他是生在聂拉木的，后来他听从他的师父玛尔巴的指教，到僻静的深山里去静坐。他为了静坐所选择的住所是山洞（而不是雪山洞），例如札噶搭苏(Brag-dkar-rta-so）等，受戒并修过拙火定（这是一种提高身体温度的宗教锻炼——译者注）以后，他最喜欢到的地方是La-phyi-gangs。藏族有24个朝拜的圣地，其中以La-phyi-gangs为最神圣。诗人的路线或是自西而东，或是自北部（或东北部）那就是定日地方，步行进入绒辖（Rong-shar）山谷。到了那里，他就在Chu-bar和Brin（或许就是Drin-sden、jing-deng两处)附近的山洞里住下；据我看他所选择的是绒辖河西岸的山坡。这里的山峰都是雪山〔Kang-Chen-la和Kang-Chen-gangs-Chen-(La)〕；冰雪从（Chu-bar）地方上伸到山顶，因而离（Chu-bar）较近，离Jo-mo gangs-dkar山峰较远。当然这里的雪山远没有第20山峰那样高，并不成为那样大的一片冰雪。米拉日巴在他的著述里提到拉其岗山和La-phyi-Chu-bar，没有一次讲到Lo-mo-gangs-dkar，

在La-phyi，米拉日巴遇到了他平生最严重的考验，那一次他表现了他的卓越的专长：他穿着最单薄的衣服，在极高的雪山上，凭身上拙火的提高，渡过了许多天的大风雪。西方文献中差不多都说米拉日巴是在珠穆朗玛山峰下修行的，但很清楚的是，米拉日巴始终没有在这个山峰上修行过。根据上面引证的证据，我还得出一个结论；那就是米拉日巴并没有在Gauri-Sankar山峰的山洞中静坐过，因为这座山的山坡中和Chu-bar地方之间还隔着几条山岭；诗人所注意的是他的师父所指定的，并且也就在他眼前的拉其地区。“La-phyi”的意思我现在还不敢断言。瓦德尔的解释（如“死亡的山岗”、“外岗的冰雪”）没有可靠的证据。La-phyi是一个地名，“La-phyi-gangs-ri”的意思是在“La-phyi”周围或在“La-phyi”以上的雪山地区，这个地区的最高山峰还有其它的几种名称，这是在下面要谈到的。按照地图在Trintang（即Drin-sdang=Brin）和Chu bar以西或西北有一个地方，名叫Kang-Chan(-la)。从这里我们就可以谈到下面的Rdza-rong-bu和Jo-mo-Tshe-ring〔-ma〕两个名称。

关于Rdza-rong-bu，据我所知它作为珠穆朗玛峰的名称首见于塔尔庆（Tharchin）的报纸（1933，2月3日，5页）的。对于这个报纸，我在下面还需作较详细的解说。这样解说Rdza-rong-bu山名是很成问题的。假如我们以藏文的phu代替pu音节（把这个山名读作Rdza-rong-phu），这个山名就可以译作“Rdza-rone（即Rdza山谷）的上半节”。这是确定方位的一个地名，但不是山名。这里的rong一音节或许与prong-phug（Rong buk）即“山谷的内

心”有关系(但断然不可以象霍华德伯里(Howard-Bary)在“埃佛勒斯山”一书中，把rongtuk译作“内谷”)，或许与上面所提到的La-phyi山以东，名为绒辖(Rong-shar)的地区有关联。

谈到Jo-mo Tshe-ring (-ma) 一个山名，Tshe-ring的意思是“长寿”，Tshe-ring-ma的意思是“长寿女神”。这种女神有五个，李巴赫(Ribbach) 曾发表过她们的神像(但他把她们误认为珠穆朗玛山的女神)。施拉格应特外特曾说明她们和米拉日巴的关系，她们被认为就是他的护法神。关于这一点在西藏有一些传说。根据《世界广说》一书第七一八页，La-phyi-gangs (-ri) 山麓有五个雪山湖，湖水颜色各有不同。那五个Tshe-ring-ma女神就是五个湖的神。根据《世界广说》(7页) Tshe-ring-mched-lnga (即“长寿五女”) 住在拉其岗山 (La-phyi-gangs) 最高的一部分，因此这座山峰也叫做Tshe-ring-mayi-pho-brang (第五种名称)，即Tshe-ring-ma的神宫)；据《世界广说》，这座山的地点“在Gaurisankar附近，(卷14，13行，Tshe-ring-mched-Lnga-gnas-pai, gangs-jo-mo-gangs-dkar-dang-de-dang-nje-bar)。在瓦德尔的藏文地形图上，也有一座名为Tse-ring-ma-kang (即Tshe-ring-ma-gangs) 的山峰。在这地形图上这个山峰的位置是在La-phyi的对面，在chu-bar地方以东，在chu-bar喇嘛寺以北，在一个河流的左岸(即东岸)。按尼泊尔地图，Jo-mo gangs-dkar距离chu-bar有几公里，位置在它的东南。我现在不能确定这个地形图上为什么把cho-mo Tsering作为第20山峰 (即Jo-mo gangs-kar) 的名

称，但我（和斯文赫定不同）觉得这两个山名不可能皆同一个山峰。按照党维尔（d' Anville）所发表的大清地图上所绘的Gaurisankar和La-phyi的位置，这两个山峰都可以称为Dsarinpou。在我看来：名为Tse-ring-ma的一个山峰就在Chu-bar喇嘛寺附近，不过这山峰和"很高"(《世界广说》)的Jo-mo gangs-dkar是有区别的？！本地传说可能把第20山峰看作La-phyi-gangs最高的部分。还有一个可能就是藏人用Tshe-ring-ma五神的名称，或其中某一神的名称，作为La-phyi以外的其它山峰的名称，这样Gau-risankar一山峰也就会被称为Tshe-ring-ma了。我觉得这个可能性很小，但在报告的末尾还要提出这个问题。

8、Jomo-Lung[-ma]

前面关于第一、第七种山名的叙述比较详细，也离主题稍远；在那里已经讨论了问题的主要部分。欧洲的科学界把第20山峰与第15山峰等同起来，这一个错误公式产生了一系列的错纵关系，这些错纵关系就是问题的交点。谈到山名问题，也不能承认过去的公式，而一定要严格地区别两个山的名称。第八和第九种名称把我们从第20山峰一直引到第15山峰。英国地质学家奥迭儿(N·E·Odell)在他的一篇论文中指出，特别是在欧洲大陆上有关攀登高山的文章常以"Cho mo-Lungma"作为第15峰的名称。这四个藏文音节可以用第八种名称的拼音法（Jo-mo Lung-ma）。解说第三名称时已经讲过，Jomo的意思是"女尊者"，是同位语，第二个字必然是一个用主格的人名。Lung-ma应该就是这样一个人名，但直到现在Lung一音节的写法还是不十分清楚。以Jo-mo Lung-ma作为第15峰的名称，这已见于1717年发表

的、在藏族喇嘛的协助下所制定的清代地图（党维尔把山名译作Tchou mou lancma）。根据1907年在这个地区游历的印度人纳图（nathu S gh）和英国的伯鲁斯(Bruce)将军，在第15山峰以南的尼泊尔地方，就是Dud(h)-kori河上游，Jo-mo lung-ma一名称也是通用的。在尼泊尔的这个地方可以很清楚地看到第15山峰上象羽毛般的云彩。在1921年Jo-mo Lung-ma考察团所作的报告书中赫华德伯里（Howard-Bury）使用Chomo lung ma一山名，指的是两个不同的山峰，即Makalu(第13峰)和第15峰。如果我的看法不错的话，这里由于发音相近混淆了两个不同的山名，就是Chomo lung ma(末尾一音节或读作"mo")和Chomo langma。我相信在藏人Thar-Chin(Mthar-Spyin)在印度噶林绷所编辑的藏文日报，6—4期里，可以找到证明我这一点的证据。这期日报在第三版上载有珠穆朗玛山群地图，山群中的Makalu峰标的是Jo-mo glang-mo一名称，不过这个山名后面加上了一个问号。根据这份资料——下面说明第10种山名的时候将要再提到它的——，这个"相当大的雪山"的名称的来源是Mi-gyo (G) Lang- (b) zang ma女神的名字；这个女神是"赐予长寿的五姊妹"（tshe-ring-mched-lnga)之中的一个，"这是人们常常祈祷的一神。"但是言归正传：我们不推翻藏语法的一切规律，不能把Jo-mo Lung-ma一名称译作"大慈大悲的大地的神母，"或"山岳的神母"。因为，要那样作，原文应该是lung-pavi Jo-mo等。斯文赫定在他的《论西藏和西藏调查工作的历史》里(中国汉学报sinica，14卷，1939，1—2期)18页，附注a提出了Jo-mo-klung-ma的写法；附注中把klung译

作“河流”，而把lung作为“山谷”。上面已经讲过，这样命名山峰是不可能的。同时，“Tara山谷”也不能作为山名。我们如果暂且不研究lung-ma的意义，就可以把Jo-mo lung[-ma]译作“lung-ma女尊者”。但是要解释后边两音节，不能不注意下边关于第9种山名的解说。

9. Bya-ma-lung[-ma]

西藏地方政府给各考察团的入境许可证，对于第15山峰的名称和它的写法可以供给一些官方资料。这多半是对英国当局的请求所作的答复，也就等于考察团的护照(tam-yig)和对于他们应取的路线的指示。可惜的是，在我所知道的有关文献中，没有发表过这些档案的原文。各有关文件的辞句（除了其它路线的地名以外）似乎（1）大致是一样的，第15峰的名称也是一致的。据我从另外一方面了解的，在最近的出版物中，有一篇文章登载了一件入境许可证的原文。各考察团报告中所发表的入境许可证译文，对于山名问题的解决所供给的资料不十分充足。自然，早已有人利用了这种资料的来源，并为这个问题请教过贝尔（Charles Bell）；1921年的考察团调查第15山峰时，他曾在拉萨任英国代办。根据窝迭儿（Odell），贝尔所肯定的是：原文不是我们预料的Chomo lungma（即Jo-mo lung-ma），而是Cha-ma lung（就是藏文文言的Bya-ma-lung），这也是在赫华德伯里的译文中也看得到的一种写法。贝尔十分熟悉拉萨方言，曾著过一本藏文语法和一本普通藏语的辞典；他把那文件里最有关的一句译为：“在五大雪库以西，在崖石山谷内喇嘛寺附近的白班堡垒的管辖区以内有南方鸟域(即Lho-cha-ma-lung)，最后一个词据说是Cha-dzi-ma-lung-pa，就是

南方养鸟的地域”一语的简称。但这很难说是一个山峰的名称！1935年8月8日的《泰晤士报》刊登了贝尔的一封信，在这封信里他说明了上面引证的译文的不可靠性；他根据宗本喇嘛等所利用的Kang Chamo lung或Chomolung kang〔ri〕一名称，把Chomolung译为“鸟儿国的雪”。假如是只有一个Chamolung kang〔ri〕，也就是Bya-ma-lung-gangs-ri，那么，除了ma一音节不好解释以外，我们对于这种翻译没有多少意见，可以说是完全没有意见。我这样说是因为珠穆朗玛峰一带的鸟特别多，贝尔在藏文的编年史中找到一些材料，说明在古代尼泊尔边境一带的西藏百姓被迫把许多飞禽上贡给国王。不过，除了Chamolung kang(ri)以外还有kang(ri)Chamolung一词。这是一个有决定性的论点，通过库尔茨先生（Marcel kurz）的介绍，我获得了一件官方入境许可证的照片，经过详细的研究，知道这是1921年〔Tsags-Bya 铁鸟）一份入境许可证的摹本。这个文件是给县官和地方官吏的，这里面有四种(Rdzong、Gzhis、Rgan，Dam-pa)的一个指示。它根据西藏当局(bod-gzhung-dpon-rigs)和英国大使贝尔的商谈，指示地方当局给予考察团以必要的协助。最有关系的一点在第一行末尾和第二行的开端，那里说的是：那些先生们准备去游历（“周游”，与圣地一样）Mkhar-rta区（khul）名为Bya-ma-lung的雪山（Gangs-ri）（mkhar-rta-khul-gangs-ri-bya-ma-lung-zer • ba-bskor）。Gangs-ri Bya-ma-lung绝对不能译作“鸟儿地域的雪山。”我自己的解释是：Bya-ma-lung的意思是Lung-(ma)（雌鸟），与Jo-mo-Lung-ma即“Lung-ma”

“女尊者”同一意义。Jo-mo不一定就是Bya-ma（读作“Cha-ma”）的错误发音。党维尔的大清地图所载Tchoumou接近于Jo-mo，而不见得是Bya-ma的译音。这一点证明了，这一个山名的两种读法（第8、第9两种名称）是同时流行的。不过，Lung究竟是什么意思呢？在藏语中Lung有种种解释，加上了ma一小品词，它的意思是比较容易确定的，我曾写过一篇关于《航过埃佛勒斯山峰的第一架飞机》一书的评论（是在Artibus Asiae一杂志上发表的），在那里我讨论过Lung和rlung两个词。Rlung的意思是空气，也是风；ma是普通话常加的小品词。这山峰又有一个奇怪的现象，就是向西北望去，经常有一根“羽毛”挂在山顶上，但是这並不是云彩，而是被风搅起而又被抛向一边的小块冰雪。很可能藏族人民没有把这根羽毛了解为一个气候动力学的现象，而只把它看成一种奇异的现象，因而称山峰为“Lung(-ma)鸟”。在上面所引证的日报里，Thar Chin提出了为什么人们要攀登珠穆朗玛峰的问题，他问：是否有人想把山顶上的金鸟取下来？我相信，这不是随便提出的论证，而是某种地方传说的反映。用鸟来象征风，这已见于古代巴比伦的文献。在许多民族的神话故事里，风是和某种鸟，如鹰等是有联系的。珠穆朗玛山峰上的“羽毛”可能被当地人看成一面旗帜，这种旗帜称为（rilung-rta，即“风马”，是在各地都使用的。这是栓在任何地方的一个布条，上面印有马像和適当的咒语，它是当作符咒用的，被风吹得飘来飘去。

珠穆朗玛一定和马卡陆（Makalu）山一样，被认为是有神灵的。我们所列举的最后一个山名（第10种）就能证明

这一点。我在前面从Gaurisankar和La-phyi-gangs (r-i) 跳到珠穆朗玛峰，是从西跳到东；现在我又要从东跳回到西边去了。

10.Gangs-mthon-mthin(-ri-yi)-rgyal-mo

1933年Tharchin所编辑的报刊登载了两篇文章，详细地报道了当时的珠穆朗玛峰调查团的工作，包括航飞过这个山峰的记述，并有一些原载于伦敦画报（Illustrated London News）的插图。里面有两页（3期，5页；4期，3页。）专门讨论“埃佛勒斯峰的名称”。在下面我想分析并批判这两篇文章的主要论点。那里讲到住在加尔各答的一位名叫王崩巴（dbang-spen-pa）的藏族商人，他提出了Gangs-mthon-mthin-rgyal-mo的一个山名。在上面所引证的Tharchin的月报的插图上，这个山名是指珠穆朗玛峰的，在那两篇文章里有四处提到这个山名(3期，5页有二次；4期，3页有二次)，另有一处把这个山名写作Gangs-mthon-mthing-ri-yi-rgyal-mo；这个山名的意思是“具有蓝色光彩的高山的女王”，这似乎是现代的一个名称。Tharchin可能还没有完全认识到这一点，他把这个山名译作“雪蓝色的高大女王”或“雪所覆盖的蓝色高大女王”。根据耶斯开（Jäschko）的辞典，mthon-mthing-rgyal-mo曾见于米拉日巴的著作，所以这并不是最近才流行的山名。我现在看不到原文，不能说明这位藏族诗人引用这个山名是在哪篇中，是如何引用的，也不知道诗人所指的是不是珠穆朗玛峰。可能这个名称所代表的是一个一般性的概念，意思就是“山的女王（即女神）”，这样也就可以用来指任一地区的最高峰，也能指第15山峰，但是这个山峰应该另外具有许多

专名，那就是Jo-mo Lung ma即"Lung-ma女尊者"或Bya-ma-lung即"鸟lung"。

我想从前面的论证我们可以很清楚地看出来第15山峰的几个藏文名称如Jo-mo-lung（-ma），Bya-ma Lung和Gangs-mthon-mthing-rgyal-mo互相之间的关系了。Threhin的报道又给我们增加了一点材料。据他讲，次仁玛（tshe-ring-ma）五姊妹之中有叫Mi-gyo-（g）lang-（b）zang-ma的一个住在Makalu山峰上；另外有一个，就是那五个神女的首领Jo-mo-Lha-（s）mah-rgyal-mo住在珠穆朗玛峰山上（报刊1933年，4号，3页）。我们前面谈到第七种名称中Tse-ring-ma一语时，确定了次仁玛，就是"赐长寿的女神"的五女神团的住所是在La-phyi山峰上，离Jo-mo-Gangs-dkar很近，远在珠穆朗玛峰以西。另一个名为Gangs-chen-mched（或作mched）的五女神团在珠穆朗玛山峰以东很远的金城章嘉山峰。李巴赫（Ribbach）讲到一部描写红教教主的藏文著作《莲花生》（Padmasamdhava）时，提到了名为Gyu-sgron mched-lna,即"蓝宝石五姊妹（李巴赫把它译作兄弟）"的五个神。这个山神指的是哪个山群现在还没有明确。很可能，虽然还只是假设，Tharchin把Mi-gyo-glang-bzang ma作为makaln峰的山神，把Jo-mo-Lha-sman-rgyal-mo作为珠穆朗玛山群的一个山神的时候，意思不是指五个次仁玛（tshe-ring-ma），而是指五个Gyu-sgron-ma。如果这个假设站得住的话，那么在西边的有拉其山群上的Tshe-ring-mched-lnga五神团，在东边有金城章嘉山群上的Gangs-chen-mched-lnga五神团，另外的一个名为G-

yu-sgrong-ma的五神团或者应该摆在中间的珠穆朗玛峰的山群上。

近年来，有几方面提出来这一问题，就是应不应该以藏语名称代替埃佛勒斯一个山名？在这一方面新中国开辟了一条新道路。在这里人民政府曾下过一个通告，据我所知道的是在1952年10月或11月颁布的，规定珠穆朗玛峰的名称（这是按照大清地图确定的）。新出版的地图一概都在用这个山名。

我现在提出了珠穆朗玛峰的名称问题，并解释了它的藏语名称，虽然这里提出的只是几个假设。希望将来藏族研究人员和新的珠穆朗玛峰考查团调查当地的传说，对于我上面所引证的很不完全的材料加以补充，并证明上面的结论。

古典藏文 RGod-G-yuṅ考

（匈）乌瑞　耿升译

一，古藏文复合词rgod-g-yuṅ及其组成部分rgod和g-yuṅ是吐蕃皇权时代指社会等级的基本术语，至少许多西藏学家们的看法是这样的；我想旧话重提一下菲利奥扎(J·Filliozat)和石泰安(R·A·Stein)先生于1962—1963年的争论，而且也想通过下文的研究以某些论据来支持石泰安先生的观点，并对一个具体问题作以校正。我想这些意见并不会是多余或无益的。

二，这场辩论是由石泰安先生在其著作《西藏文明》（1962年巴黎版）中的一段文字而挑起的，作者在文中分析了《贤者喜宴》(Mk-haspa'i dga'-ston)中有关西藏古代国家组织的一段论述。《贤者喜宴》是由巴俄祖拉陈瓦(Dpa' -bo Gcug-lag-' phreṅ-ba)于1545—1565年间写成的。石泰安先生在其分析中还把《贤者喜宴》中的资料同654年写成的敦煌本《吐蕃赞普世系牒》中所提供的资料作了比较。石泰安曾这样写道：“著名的噶尔·东赞域宋(Gar Tongtsen Yulzung)治理吐蕃……一方面，有一些武士(rgod)，以六十人为一组，还有一些千户(stong-sde)……另一方面，人们还发现有一些纳税人(gy-ung、kheng)，这是指劳动人民，他们也形成了一些集团

……敦煌写本中的那卷《吐蕃赞普世系牒》确实也向我们指出，在654年，东赞大相曾进行过一次人口统计，以便按照职务而进行组织。为此目的，他便将吐蕃人分为'武士'和'纳税者'两大类"（第85页）。

菲利奥扎认为石泰安对654年的世系牒所作的解释是无法令人信服的，他特别对石泰安先生对rgod和g-yuṅ的解释提出异议。据菲利奥扎先生分析，654年的资料应该与653年的一条资料进行比较，后者讲的是大相东赞猎狩牦牛的故事。所以他主张把654年的那条史料译作："在Moṅ Pu S-ral mjoṅ召开了会议，把那些野性未改的和已经驯化的牲畜作了区别。这一年对尚有用的、低劣的和高大的雄性动物进行了统计"（《西藏史近作》，载1962年《亚细亚学报》第250卷，第630页）。

石泰安先生的答辩主要集中在两个问题上。一方面，他又详细阐述了巴俄祖拉陈瓦经常在古文献中汲取资料的习惯，而我们却无法得到这些资料，所以《贤者喜宴》的史料价值是不容忽略的；另一方面，如果研究一下《翻译名义大集》，并与其它古典和近代辞典中的史料进行一下比较，那就可以证明，在吐蕃皇权政治时代，rgod这一术语是指被强制在军队服役的人，而g-yuṅ却是指服徭役和纳税的人。他还试图证实g-yuṅ主要是一个专门性的社会学术语，而"被驯化的动物的意义则是次要的"（《有关吐蕃古代史中的两条简释》，载1963年《亚细亚学报》第251卷，第327—330页）。

三，就我个人来说，我想再补充一下石泰安先生的答辩。首先必须指出，菲利奥扎先生对吐蕃赞普世系牒中654

年的资[illegible]不能令人[illegible]学观点，还[illegible]从语言学观[illegible]中[illegible]译成“有[illegible]要害。这[illegible]'a-m-čhen ph[illegible]am-čhen-ph[illegible]，[illegible]个[illegible]（低劣的和高大的）[illegible]m和čhen (-po) 不是[illegible]义[illegible]ga[illegible]一个[illegible]部”，而stod才是“某一东西的上部”，[illegible]只[illegible]čhen (-po)（大的）和čhuṅ (u)（小的）才具有反义关系。最后，从事实的观点来看，由立法会议选择野牦牛和适于驯化的牲畜的作法则是不大合乎情理的。

四，石泰安先生认为rgod和g-yuṅ是指民众中的两个等级，这一观点也可以由吐蕃王权时代的两卷文书得到明显的证实，这两卷文书中都把rgod-g-yuṅ作为bans（臣民）的形容词使用。其中一次出现在英国印度事务部图书馆所藏的一块残木简中，其编号为Mi××vll，由中国新疆米兰发掘而来（见背面第1行），F·W·托玛斯先生却以一种错误的方式将之解读为Rgod·g-yu-[gyi?]…paṅSu（?）（见《新疆藏文史料集》，第2卷，1951年伦敦版，

---

(1)见法国巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本第1283号（原来编为525号）第28行。我是根据匈牙利学院所藏的显微胶卷而引用的，这些胶卷是由巴黎图书馆所赠送的。参阅巴科—托玛斯—图森（Bacot-Tho-mas-Toussaint）：《敦煌古藏文历史文书，1940—1946年巴黎版，第13页。

第435页）。据印度事务部赠给我们的微型胶卷来分析，其正确的形式应为：rgod·g-yu[ñ]'·[k]yi(g'yi)'bañs。另一种表达方式却出现在伯希和敦煌藏文写本第1294号中那些非常混乱的铭文中，其中有一段韵文是以这样一句诗开始的：bdag-čag ni rgod-gyi' bañs（见拉露：《国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》第3卷，1961年巴黎版，第4页，第21行）。

我们这里还可以提一下rce-rgod一词，在米兰发掘出的数卷文献和伦敦所藏的一卷有关惩治盗窃法的残卷中都曾出现过此词。托玛斯曾多次企图解释这一术语，但每次解释都以假设它是指某一社会集团官吏的总称为前提的（见《新疆藏文史料集》，第3卷，1955年伦敦版，第168页；《9—10世纪的敦煌文书残卷》，1935—1936年版，第285页注③）。一旦当rgod作为社会学术语而使用的意义得到澄清之后，那就很难否认rce-rgod是指一个被迫服军役的民众单位的官吏，他们甚至还负责征兵，这就是千户或万户县那些级别高低不等的官员们（见乌瑞：《Bruñ-pa和大mnañs的官职及8世纪初西藏中部的区域划分》，载《匈牙利东方文献》，第15卷，1962年，第355页注②）。

五，然而，我在另一点上却不同意石泰安先生的观点，即不同意他有关g-yuñ一词的语义结构和发展，也就是对此词各种意义之间的关系的解释：g-yuñ与ri（野蛮的，由"山"字发展而来）是对立的，尤其对于牲畜更为如此。曲扎（čhos-grags）的辞典对g-yuñ的解释如下：mi' i sgo-zog gi phyugs thams-čad，即"由人类饲养的全部牲畜"。此字明显与ri-dvags（野动物，不包括肉食猎

物）是相对立的。S·Ch·达斯所提供的g-yuṅ的唯一例证是mjo g-yuṅ（大牲畜与牦牛）。德斯戈定（De-sgodins）认为它的意思是“驯服的”。但此字古用法的第一个意义是“人们用来劳动的牲畜”，我的观点也与此义相符。其第二种词义（附带有-po或-mo）也在《翻译名义大集》中出现过（而且还是原话，见第3871—3873条目），其梵文形式为pulinda（野蛮的、山上的），而汉语中却叫作“屠家”；pukkasa，pulkasa（受人歧视的混血部落），domba、doma（种姓低贱的人）。德斯戈定辞典中的“铁匠”、“屠家”、“猎户”等义即由此而来。事实上，古藏文辞典中都把g-yuṅ-或g-yuṅ-po应作是žan-po(弱者)的同义词，此词指得是低下的阶级、人民，它与drag（Sku-drag）或bcan(贵族)是相对立的(见《有关吐蕃古代史的两条注释》，第329页）。

然而，据我看来，在确定g-yuṅ的词义结构的时候，也不应该忽视以下事实：g-yuṅ的反义词首先应该是rgod；rgod不仅仅是一个社会学术语，从最为古老的文书来看，它同样也是指“不可驯服的”、“野蛮的”（参阅托玛斯：《新疆藏文史料集》，第3卷，第123页），我们可以从中派生复合词bya-rgod（野马）和rgod（野蛮的），这是人们所忌讳的山鹰的名字，在最为古老的文献中就已经出现了这个词（这里指得是鹰，而不是秃鹫。参阅石泰安：《木雅和西夏》，载1947—1950年的《法兰西远东学院通报》，第265页；《汉藏边界古部族》，1959年巴黎版，高等中国研究丛书第15卷，1961年巴黎版，第39页和注[103]）。

还必须指出，g-yuṅ的意思并不仅仅是“不服军役的纳

税公民”，因为有时还用它来形容安静的和不太激烈的特点、性格，或者是运动的平静性、药物的温和性等等。辞典学家们往往都是这样来解释的："g-yuṅ系指弱者，为了解释清楚它，还应该举药物为例，有时人们也把药物区分为剧药（road）和温药（g-yuṅ）两大类，《智悲不尽经》（Blo-gros mi zad-pa'imdo）中正是这样讲的，其中提到了八种良种马，它们性情都非常驯服；同样，在常用口语中，经常把“温和的”称作thul-ba，而又把“暴跳的”、“激烈的”称为Srun-pa”（见才旦夏茸（Che-tan-ẑabs druṅ），《藏文词汇集》（Dag-yig Thon-mi' i dgo-ṅs-rgyan），第2卷，1957年西宁版，第307页）；g-yuṅ bab-pal grago-pa，dal-bus bab-pa的意思是“缓慢地下降”（曲吉扎巴<čhos-kyi grags-pa>，《藏文辞典》（Barda-dag miṅ-chiy gal-ba bẑugs-so），1957年北京第2版，第809页）；rgod-g-yuṅ的意思是“粗暴的——野蛮和温顺的——驯服的”（同上引书，第169页）。

最后，我们认为下面一个结论是有点过分、夸大了，即ža n-pa在语义方面则相当于g-yuṅ，意指地位非常低的社会阶级。确实，žan-pa意指“庶民”、“贱民”，但这里所使用的则是其原始意义，即作为一个形容词使用，指“弱者”。甚至才旦夏茸在其无以伦比的辞汇集中也使用了这个词，意指“弱”者，因为它相当于g-yuṅ。rgod go g-yuṅ及其复合词的词义以及各种词义之间的关系应该这样来确定：

rgod，一，本义：“没有驯化的、野蛮的、粗暴的、好斗的”，完全是用作形容词；二，引伸意义：作为社会学术

语：“被迫服军役的臣民”，同时作形容词和名词使用；三，这是一个令人忌讳的词，引自复合词bya-rgod，意为“野马”、“鹰”，作为名词使用。

g-yuṅ——，一，本义：“驯化的、温和的、安静的、软弱的”，作形容词使用；二，引伸意义，作为社学术语：“没有被迫服军役的臣民（尤其是匠人和商人），而服徭役的人”，作为形容词和名词而使用。

rgod-g-yuṅ——，一，本义：“驯服的和不驯服的、野蛮的和驯化的、粗暴的和温和的”，作形容词使用；二，引伸意义，作为社会学术语使用：(a)“被迫服军役的臣民和服徭役的臣民”，(b)“所有的臣民”，使为形容词和名词使用。

六，简言之，我可以这样来总结本人的研究成果：一方面，我们可以证实rgod和rgod-g-yuṅ用作社会学术语，在由米兰和敦煌发掘到的那些吐蕃王权时代的写本中就已经出现过这样的情况，这就再次证明了《贤者喜宴》目录的史料价值；另一方面，同这些词的原始意义“不驯服的、野蛮的、好斗的”和“驯服的、温和的、平稳的”等等比较起来，这些词作为社会学术语而使用的情况则是不多见的。

（耿升译自1971年巴黎出版的《拉露纪念文集》）。

尊敬的王尧教授：

现邮奉我的学术论著目录一份，请您能告诉我您想得到其中的哪些作品。在维也纳复印要比布达佩斯快得多，价格亦便宜好许。务请您在今年五月底以前能将您的意愿告诉我。

顺致衷心的问候，并带上我妻子的问候。

您的挚友：

乌瑞

1982·3·28

乌瑞著作编年目录

1949

1，《西藏东部方言分类》，见Dissertationes Facultatis Philosophicae Universitaties Scientiarum afundatore Petro Pàzmány nominatae，第十七期，布达佩斯，1949。亦见《内亚研究会集刊》，第四期，布达佩期，1949，页24，英文提要见页26—27。

《人类社会学》杂志卷45，第4—6号，对本文作了评述，1950，页88。

2，《西藏语言》，《匈牙利语言卫报》，卷75，第三号，1951，页169—178。

3，《1950年语言学著作书目提要》，《匈牙利科学院语言所辑刊》，卷二，第四号，布达佩斯，1951年。此文由乌瑞与别人合作编撰。

1952

4，《莎瑞耶夫〈语言的变量特点〉评论》，《匈牙利科学院语言所辑刊》，卷三，第二号，1952，页179—181。

1953

5，《语言所活动：文献学服务》，《匈牙利科学院语言所辑刊》，卷三，第三号，1952，页341—345。

6，《1951年语言学著作书目提要》，《匈牙利科学院语言所辑刊》，卷四，第一号，布达佩斯，1953。此文系乌

瑞与人合作。

7，《藏文措小词尾》，《匈牙利科学院东方学报》，卷二，第二——三期，1952（1953），页183—219。俄文提要：《藏语词尾“s”研究》，上揭书，页219—220。亦有单行本。

8，《古藏文动词结构的几个问题：关于晚近研究的方法论考察》，《匈牙利科学院语言学学报》，卷三，第1—2号，1953，页37—60。俄文提要见上揭书页60—62。亦有单行本。

1954

9，《亚历山大·乔玛》，见《有教养的人民》卷五，第四期，布达佩斯，1954，页2。

10，《1952年语言学著作书目提要及对前一年的补充》，《匈牙利科学院语言学所辑刊》，卷五，书目号，布达佩斯，1954。

1955

11，《印度语言》，《自然和社会》卷一百一十四，第二号，1955年，页107—110。本文系乌瑞与别人合作。

12，《藏文中的后缀 e》，《匈牙利科学院东方学报》卷三，第三号，1953[1955]，页229—224，俄文提要见上揭书页244。亦有单行本。

13，《克诺罗兆夫所著〈中美洲古代文献〉和〈古代玛雅文献〉二书述评》，《匈牙利科学院语言学所辑刊》，卷六，第一号，1955年，页57—60。后再刊于《生活和科学》，卷十，第二十号，1955，页616—619，题为“古代玛雅书写体系已被译解：年轻的苏联学者克诺罗兆夫的研究证明了什么？”。

14，《“都兰学”问题》，《自然和社会》，卷一百一十四，第七号，1955，页440—441。

15，《在苏联的1488年的一块匈牙利语碑》，《匈牙利语》，卷五十一，第二号，1955，页244。

16，《在藏文中的重复，成双和三份》，《匈牙利科学院东方学报》，卷四，第1—3号，1954、[1955]，页177—241。俄文提要见同书页241—244。此文亦有单行本。

17，《伏洛伯耶夫著〈莫洛维所藏古代藏文文献汇编〉和〈罗布泊地区古代藏文文献〉Ⅰ、Ⅱ，评述》，《匈牙利科学院东方学报》，卷四，第1—3号，1954[1955]，页304—307。亦有包括评论17和18的单行本。

18，《海尔曼著〈藏语安多方言〉一书评述》，《匈牙利科学院东方学报》，卷四，第1—3号，1954[1955]，页308—314。亦有包括评论17和18的单行本。

19，《藏文字母“ཨ་”和“འ་”研究：兼论藏文字母的历史和起源》，《匈牙利科学院东方学报》卷五，第1—2号，1955，页101—121，附加一表。俄文提要见同书页121—122。亦有单行本。俄文提要再载于《匈牙利科学院东方学报》卷五、增刊，1955〔1957〕，页6—7。

20，《在匈牙利的古代名词“喇嘛”》，《七十寿辰纪念文集》，布达佩斯，1956，页388—391。

21，《关于东方学家委员会的报道的争论》，《匈牙利科学院语言文学所辑刊》卷十，第1—2号，1956，页80—81。亦见《匈牙利科学院第一届东方学家会议文集》(取自《辑刊》单行本)，〔布达佩斯，1956〕，页80—81。

22，《第一届东方学家会议议程》，《匈牙利科学院语

言文学所辑刊》卷十，第1—2号，1956，页82—83。亦见《匈牙利科学院第一届东方学家会议文集》,(取自《辑刊》单行本),[布达佩斯,1956],页82—83。

1957

23，《汉——藏语言书目提要》，乌瑞等人著，威斯巴登、奥托·哈喇索维茨出版公司，1957，页14—211。

24，《1942—1957年已出版的雅诺什·梅利什手稿》(Janos Melich)的（在梅利什纪念文集中刊载之书目提要的续编），《匈牙利语言》，卷50，第1—2号，1657，页18—19。

25,《〈亚洲弗利得利希·凡勒(Friedrich Weller)纪念文集〉评论》,约翰尼斯·舒伯特和乌尔利希·施纳特编，《匈牙利科学院东方学报》卷五，第3号,1955(1957)，页340—351，亦有单行本。

26，《罗伯特·夏弗尔著〈古印度人种起源〉一书评述》，《匈牙利科学院东方学报》卷六，第1—3号，1956[1957]，页306—309，亦有单行本。

1958

27，《〈简明藏——俄词典〉评述》，《布里亚特蒙古科学文化研究所辑刊》，卷二十四，布里亚特蒙古书籍出版局，1957[1958]，页297—301。亦有单行本。

28，《答读者问:孟加拉语和吉卜赛语之间有无联系?》，《生活和科学》卷十三，第24号，1958，页738。

1959

29，《尼尔斯·史蒙生著〈印度——西藏研究〉第一部评述》，《匈牙利科学院东方学报》，卷八，第三号，1958[1959]，页327—332。亦有汇编28和29二篇书评的单行本。

30，《R·O·海瑞扎所编〈斯图加特博物馆所藏藏文文献〉一书评述》，《匈牙利科学院东方学报》，卷八，第3号，1958 [1959]，页332—333。亦有书评28和28的合订单行本。

31，《1956—1957年匈牙利东方学家的成就》，《东方学问题》，1959，第一期，页144—152。亦有单行本。在日本《书报》，东京，1959·10，页28—29上摘译了本文，题为"1956—1957年匈牙利东方学家的研究活动"。

1960

32，《〈王统纪年〉所见之吐蕃四茹》，《匈牙利科学院东方学报》卷十，第一号，1960，页31—57，亦有单行本。俄文提要见《匈牙利科学院东方学报》卷十，增刊，1960，页4。

33，《尼米兹教授著作目录提要》，《匈牙利科学院东方学报》卷十一，第1—3号，页11—28。亦有单行本，俄文提要见上揭刊卷十一，增刊1960，页3。

1961

34，《敦煌本吐蕃军事文书考释》，《匈牙利科学院东方学报》卷十二，第1—3号，1961，页223—230。亦有单行本。俄文提要见上揭刊卷十二，增刊，1961，页10。

1962

35，《语言学理论问题的争论：教育部语言学会和匈牙利科学院语言学所于1961年3月29—30日联合举办的一次讨论会》，《匈牙利科学院语言文学所辑刊》卷十八，第1—4号，1961[1962]，页121—123。亦有单行本[布达佩斯，1962]。

36，《古藏文"[illegible]"》，《匈牙利科学院东方学报》卷十四，第2号，1962，页219—230。亦有单行本。俄文提要见上揭刊卷十四，增刊1962，页6—7。

37，《公元八[illegible]期[illegible]蕃的领土划分和大"[illegible]"以及"[illegible]"官》，《匈牙利科学院东方学报》，卷十五，第1—3号，1962，页353—360。另有单行本。俄文提要见同刊同卷，附录，1962，页10—11。

38，《[illegible]语言》，《匈牙利新百科全书》卷六，1962，页431，匿名。再版于1962年，三版于1971年。

39，《西藏：历史》，《匈牙利新百科全书》卷六，1962，页439，匿名。再版于1962年，三版于1971年。

40，《西藏：文化》，《匈牙利新百科全书》卷六，1962年，页440，匿名。再版于1962年，三版于1971年。

41，《西藏——缅甸语言》，《匈牙利新百科全书》卷六，1962，页440，匿名。再版于1962年。三版于1971年。

42，《汉——藏语言》，《匈牙利新百科全书》卷六，1962，页440，匿名。再版于1962年，三版于1971年。

43，《西藏语言》，《匈牙利新百科全书》卷六，1962，页440，匿名。再版于1962年，三版于1971年。

1963

44，《[illegible]》卷二，乌瑞等人合编。威斯巴登、奥托哈喇[illegible]，1963，页14—141。

45，《公元七—九世纪吐蕃帝国分封诸侯研究》《1960年8月9—16日莫斯科第二十一届国际东方学家会议文集》卷五，莫斯科，东方文化出版社，1963，页205—210。

46、《1961年匈牙利语言学研究书目提要》，匈牙利科学院语言学所编，乌瑞参与编撰。（《匈牙利科学院语言学所辑刊、新[illegible]书》卷一）布达佩斯，1963[1964]。

47，《古藏文动词"[illegible]"》，《匈牙利科学院东方学报》卷

十七，第三号，1964，页323—334。俄文提要见同刊同卷，附录1964，页8。

48，《吐蕃王统纪年中的一个未经解读的尊号》，《蒙古学与突厥学》（《亚洲民族研究所简报》，第83号），莫斯科：科学出版社，1964[1965]，页184—188。

49，《1962年匈牙利语言学研究一览》，（《匈牙利科学院语言学所辑刊、新丛书》卷二）布达佩斯，1965。

1966

50，《"[illegible]"，在古藏文中被指称的种族名差的对应词》，《匈牙利科学院东方学报》卷十九，第3号，1966，页245—256，亦有单行本。俄文提要见同刊同卷，附录，1966，页8。

51，《1963年匈牙利语言学研究一览》，（《匈牙利科学院语言学所辑刊、新丛书》卷三，布达佩斯，1966。

1967

52，《D·S·罗埃格著<布敦活佛传、附藏文布敦传原文>评述》，《匈牙利科学院东方学报》卷二十，第3号，1967，页382—385。亦有单行本。

53，《1964年匈牙利语言学研究一览》，（《匈牙利科学院语言学所辑刊、新丛书》卷四）布达佩斯，1967年。

1968

54，《古藏文编年史中纪年问题考释》，《匈牙利科学院东方学报》，卷二十一，第3号，1968，页289—299。亦有单行本。俄文提要见同刊，同卷，附录1968，页5—6。戴密微氏于《晚近敦煌学研究》第十四部中对本文作了评述，见《通报》卷二十一，第1—3号，莱顿，1970[1971]，页65

—67。

55，《〈贤者喜宴〉中有关古代藏文纪年的叙述探索》，《李方桂纪念文集》（《华裔学志》卷二十六）洛杉矶：加利福尼亚大学华裔学志，1967[1969]，页498—505。亦有单行本。戴密微氏于《晚近敦煌学研究》第十四部中对本文作了评述，见《通报》，卷五十六第1—3号，莱顿，1970[1971]，页65—67。

1970

56，《图齐搜集、翻译〈西藏西部和江孜藏文民歌〉一书评述》，《匈牙利科学院东方学报》，卷二十三，第2号，1670，页241—246。亦有汇编书评56和57的单行本。

57，《评〈藏民的音乐传说：在舞蹈韵律中的歌曲〉》，《匈牙利科学院东方学报》卷23第2号，1970，页246—248，匿名。亦有汇编书评56和57的单行本。

58，《布敦活佛 བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ་》，《世界文化百科全书》卷一，1970，页1210—1211。

59，《吐蕃王国和后期藏文编史工作关系之研究：在巴俄祖拉陈哇〈贤者喜宴〉一书中的古代西藏编年史和〈王统纪年〉的遗存》，候选论文，布达佩斯，1968。[1970]。

60，《公元七——九世纪藏文史集中的个人名字和吐蕃历史研究》，《人名地名研究文集：第二次人名地名研究会议会刊》，布达佩斯，1969。（《语言学论文》，第70号布达佩斯，1970。页265—270。亦有单行本。

1971

61，《关于藏文“སྟང་ཁང”》，《纪念拉露西藏文集》巴黎，美洲和东方图书馆，1971，页553—556。亦有单行

本。

1972

62，《[illegible]》，《世界文化百科全书》卷二，1972，页406—407。

63，《教法源流[illegible]》，《世界文化百科全书》卷二1972，页470。

64，《卒年，[illegible]》，《世界文化百科全书》卷二，1972，页576。

65，《巴俄祖拉[illegible]》，《世界文化百科全书》卷二，1972，页843。

66，《古代吐蕃编年史中的[illegible]王后歌》，《匈牙利科学院东方学报》卷二十五，第1—3号，1972年，页5—[illegible]。亦有单行本。

67，《〈贤者喜宴〉中有关法规和组织的叙述：松赞干布作为吐蕃的第一个立法者和组织者的史料根据》，《匈牙利科学院东方学报》卷二十六，第1号，1972，页11—[illegible]。亦有单行本。

1973

68，《评福尔曼著〈喇嘛教宗教舞蹈〉》，《东方文化》卷六十七，第11—12号，伯林，1972[1973]，页601—604。

69，《古代吐蕃的编史工作和官僚实际》，《二十九届国际东方学家会议论文摘要》，第六——第七部分，[巴黎，1973]，页21。

70，《1965年6月19日致R·A·米勒信》，见R·A·米勒著《吞米桑布扎和他的语法学论著再探》，《东方研究》卷二，第二部分，《达顿大学学报和评论》，第313号，达

顿1973，页458—460。

71，《世界语言》，《袖珍百科全书，布达佩斯，1975，页237—259。

72，《古代吐蕃的编史技术和它实际的官僚主义》，《亚洲杂志》卷二百六十三，第1—2号，巴黎，1975，页157—170。英文摘要：《古代吐蕃的修史技术和官僚实际》见上揭刊，页170。亦有单行本。

73，《གཙང་之圣者》，《世界文化百科全书》卷三，1975 页471—472。

74，《世系史གདུང་རབས》，《世界文化百科全书》卷三，1975，页472。

75，《[illegible]》，《世界文化百科全书》卷三，1975，页584—585。

76，《འགོས་ལོ་ཙཱ་བ་གཞོན་ནུ་དཔལ（管译师）勋奴班》，《世界文化百科全书》卷三，1975，页690。

77，《གཉེར་པ》，《世界文化百科[illegible]书》卷四，1975，页31。

78，《གུ་རུ་ཆོས་དབང》，《世界文化百科全书》卷四，1975，页82—83。

79，《གསར་[illegible]》，《世界文化百科全书》卷四，1975，页116。

80，《གཡག》，《世界文化百科全书》卷四，1975，页116。

1976

81，《六世达赖喇嘛》，《世界文学小百科全书》卷一，1976，页259。

82，《[illegible]之疯狂圣者》，《世界文学小百科全书》卷一，1976，页388。

83，《米拉日巴》，《世界文学小百科全书》，卷二，1976，页74。

84，《古代吐蕃编年史》，《世界文学小百科全书》卷二，1976，页151—152。

85，《萨斯迦·班智达公哥监藏》，《世界文学小百科全书》卷二，1976，页380。

86，《西藏文学》，《世界文学小百科全书》卷二，1976，页771—772。

87，《公元七——九世纪吐蕃编年史》，《东方研究》1975（1976）页39—65。

1978

88，《吐谷浑王国编年史：斯坦因敦煌卷子卷69，叶84之源流和年代学问题》，见季盖提编《1976年9月24—30日在匈牙利召开的纪念乔玛专题讨论会文集》，布达佩斯，1978，页541—578。

1969

89，《有关公元七百五十一年以前的中亚历史的古代藏文史料研究》，见《有关伊斯兰化以前之中亚历史的史料绪论》，布达佩斯，1979，页275—304。

90，《噶举派二：苯波噶举》，《世界文学小百科全书》卷六，1979，页26。

91，《乔玛专论》《科学在匈牙利，匈牙利科学院评述》卷八十七，即《新丛书》卷二十五，第五号，布达佩斯，1980，页300—307。

92，《藏文文书》，见罗纳·塔斯等编《匈牙利史前史研究史料介绍》卷三，布达佩斯，1980，页95—112。

93，《“[illegible]”，公元七——九世纪吐蕃帝国的行政单位》，《纪念黎吉生西藏研究文集》：1979年牛津国际藏学研究会文集》，瓦尔明斯特，英国，1980，页310—318。

94，《吐蕃统治下的斡端和甘肃国家之秘书监内的藏语使用》，《亚洲杂志》卷二百六十九，巴黎，1981，页81—90。

95，《汉地六十干支纪年在西藏使用的最早证据》，载于李盖提主编：《西藏和佛学研究文集》，布达佩斯，1984。

96，《退洋王国编年史》，《纪念乔玛国际会议文集》布达佩斯，1978。

97，《[illegible]七——九世纪吐蕃王国的行政单位》，载于《1979年国际藏学研究会议文集》。

98，《8—10世纪西藏与聂思脱里教和摩尼教的接触》，载于《西藏语言、历史，文化论集》，维也纳，1983。

编　后

这一辑共收译文十八篇。属于历史类的七篇。其中值得向读者特别推荐的是法国藏学泰斗石泰安教授的“敦煌藏文写本综述”和今枝由郎、麦克唐纳夫人合写的“敦煌吐蕃文献选第二辑序言及注记”。敦煌藏文写卷流落海外五千多卷，一直是我们非常关心的国宝。近几年来，国内有不少同志从事这一方面的研究工作，当然希望能更多地了解收藏在巴黎国家图书馆东方手稿部的藏文写卷的情况。现在，从这两篇文章中可以知道敦煌藏文写本的总的概貌，而且可以知道巴黎国家图书馆和法国科学院西藏学研究中心合编的《敦煌吐蕃文献选》第二辑中入选的那些藏文写本的主要内容、分类、学术价值以及和其它文献的关系。这对于正在蓬勃开展的敦煌学研究工作是有积极意义的。比如：1983年2月21—23日在巴黎举行的敦煌壁画和遗书的学术讨论会上，石泰安教授作为会议的主席就是以这篇论文为欢迎辞的。引起与会者的强烈兴趣。

“忽必烈可汗的第一任西藏总管”一文介绍了八思巴的同母弟恰那多吉（Phyag-na-rdo-rje）担任元朝官方特派专员，总管西藏事务的使节的历史，对于研究西藏地方与中央政府的关系具有重要意义。应该指出，作者魏里教授是美国西雅图华盛顿大学的著名藏学家，受业于华裔学者李方桂教授。写过一系列关于西藏历史、地理方面的论著。

1982年7月作为西藏学国际会议的主席，主持在哥伦比亚大学召开的第三届国际藏学会议，可惜，作者于1984年8月病逝。我们发表他的作品汉译文，聊寄哀思。

“十四世纪西藏苯教经典中的蒙古人和契丹人”一文是挪威奥斯陆大学历史——宗教学教授P·克瓦尔内的杰作。过去很少有人从苯教文献中发掘史料，克瓦尔内教授是国际藏学界少数几位苯教专家之一，他独具只眼，通过这一篇论文，我们可以见到蒙古民族和契丹（辽）民族与吐蕃民族的历史关系。

属于宗教类的四篇论文中以内贝斯基的《西藏的鬼怪和神灵》一书选译，值得向读者推荐，这是一部用比较宗教学的办法来剖析西藏神秘的精神世界中各种鬼怪神灵的来源和仪轨的作品。初版于1956年，1975年再版，在国际藏学界和宗教学界颇负盛名。P·克瓦尔内教授为其再版写了序言，可见其重要意义。这里，我们刊出了“山神”、“地方保护神”和“供品和圣器”等三章，以后还将陆续刊载其余各章。作者内贝斯基是维也纳大学讲师，生前曾在喜马拉雅山区做过三年实地调查，可惜他过早地去世，未尽其才，令人扼腕。然而，从本书中也可以窥出其利用比较宗教学的武器来粉碎笼罩在西藏高原上空的迷信的尘雾的端倪。魏里的“活佛转世制度：西藏宗教的一次政治改革”一文也是用不同的方法来通过透视，认识西藏宗教制度的发生和发展，并把它放到社会、历史背景中去考察，无疑，这是一条正确的道路。

两篇藏医学的论文，特别是克·白桂滋教授所作的“七——八世纪希腊医学传入吐蕃的考述”一文，开辟了一个崭新的领域，对于古代民族间的文化交流的考察是极有意义的事。

舒伯特教授是民主德国莱比锡大学的老一辈藏学家，他这一篇演讲是1954—55年间来华访问时所作，由胡先晋教授担任德汉翻译。讲稿译稿都未发表过。现在二位教授都已归道山，均成古人，我们在这里发表遗稿，对他们二位前辈表示深切的怀念。

匈牙利的藏学大师乌瑞的著作目录译载于此，供留心于国际藏学的同志参考，也可以看出这位辛勤劳动的学者的丰富的果实！过去，我们介绍过他的部分论著，引起了国内同行对他的注意，今后，还将陆续翻译介绍他的其余作品，尤其是若干新作。

自本辑起，我们增加了“书评”的翻译介绍，希望通过这一栏能及时看到国外藏学的新著及其反映。

本辑编集过程中沈卫荣、谢继胜同志出力较多，应记下他们的辛苦！

王尧　　1986年1月31日北京